بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے جیسا علامہ صدر الشریعہ توضیح میں فرماتے ہیں کہ والیس فیہ الزام کالوکالۃ والمضاربۃ والرسالات فی الہدایا والاذن فی التجارۃ فانہ یقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتہے یعنی جو خبر کہ اس میں الزام حق کا کسی پر نہیں جیسی خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیوں کا اور مثل اسکی وہ ایسی خبر ہے کہ اسمین تردد ثابت ہوتی ہے ساتھ اخبار ایک آدمی کے الشرط میں ہوتے عدالت تمیز کچھ ضروری نہیں پس قبول کیجائیگی اسمین خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور صاحب الشیوۃ مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں وما لا الزام فیہ کالوکالات والہدایا ونحوہا فلا شرط سوی التمیز مع تصدیق القلب وتعارف التحرج وکان علیہ السلام یقبل خبر الہدیۃ من البر والفاجر انتہے اور اسی طرح ہے تاریخ اور دیگر اخبار اور کتب مشاہد اور روایات اور حساب وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث میں کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوسپر ہے چار شرطیں ہیں عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ لکھا ہے صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے شرائط الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہے پس جب احکام شرعیہ میں اور روایت حدیث میں کہ مشتمل ہے اوپر احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی نے علماء دین سے نقل کرنا ارباب تواریخ کا شرط صحت نہیں گردانا پس حکایت احوال صالحین پر کہ اس میں حق کسی کا متعلق نہیں اور نہ کچھ مبنی ہیں احکام دین کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو تو مع قطع النظر خلافی دعوی عدم ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم علی التسلیم تنزل کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحاب امام ارباب تواریخ نہیں ہیں مگر خبر انکی احوال امام میں معتبر اور صحیح ہے اسواسطے کہ صحت واعتبار خبر کے لئے نقل ارباب تاریخ ہی ضروری نہیں ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب امام ائمہ مجتہدین اور ثقات معتمدین ہیں اور یہہ کلام ملا علی قاری کا ناقلا عن السخاوی ان المعتمد انہ لا روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ لیس فی زمن اور اکبر ابی ہم انتہی جسکو مولانا نے شاہد نفی ذوات روایت امام گردانا ہے دلیل واضح ہے اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اسلئے کہ معنی اس کلام کی یہہ ہیں کہ جس وقت امام نے صحابہ کو پایا تو وہ تھے امام صغیر السن اس سبب سے امام کو صحابی سے روایت نہ پہنچی تو دیکھو اول اسکے کہ جب ثبوت تابعیت امام نقل ناقل تابعیت سی تحمل اثبات معنی کہ تابعیت موقوف ہے روایت پر بلکہ نہیں ہے شرط رویت اور ملاقات صحابہ کسی مسلمان تابعی ہجانا ہی کیما ہی متصلا اور مقصود ملا علی قاری کا اس نقل سے

یہی ہو اسلئے کہ انہوں نے رسالہ وقفال وغیرہ میں امام کو تابعین سے لکھا ہی کما قال فقد اخرج الشیخان
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من
ابناء فارس من العلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہؤلاء الثلاثۃ لم یصل الی مرتبۃ الاجتہاد وحسنے
تکوین الامۃ الا ابا حنیفۃ ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث اصل صحیح یعتمد علیہ
فی البشارۃ بابی حنیفۃ وفی الفضیلۃ التامۃ لہ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ بالنظر
الی العلماء والمعتبرین انتہی لیکن یک اونکی یہہ نقل کلام سخاوی کی یا محمول ہی محل مذکور پر یا ایراد اسکا واسطے رد و استعجاب
وتعجب کی ہی اور اگر شبہہ پڑے کہ مراد ادراک امام صحابہ کو بیچ کلام سخاوی کی ادراک بالزمان ہی یعنی امام نے
زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہیں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اگر مراد یہہ ہی تو صغرسن کو علت عدم
روایت کیون گردانا یون کہتا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات ہی نہیں روایت کرنا جو متفرع ہی ملاقات
پر کیونکر ہو اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہی اوسمین صغر اور کبر دونو برابر ہین مع ہذا کلام
سخاوی مین ایک اور شبہہ ہی وہ یہہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایات صحیحہ سے بانوے یا ترانوے
یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہنچی ہے کما قال النووی نے التہذیب واتفق العلماء
علی مجاوزۃ عمرہ مائۃ سنۃ والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی
وتسعین وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرۃ عشر سنین فعمرہ فوق
المائۃ کما تری انتہی اور ولادت امام کی علی الاصح سن اسی مین ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت
انس کے موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس کی یا گیارہ برس یا بارہ برس
کی یا سولہ برس کی ہوگی اور یہہ عمرین واسطے صحت سماع کے کافی ہین اور اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر سن
امام کا حد بلوغ سے متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اختیار جمہور کے جو تیرہ برس ہین
اختیار کیا اور عقلا بہت واضح ہی کہ اس عمر مین اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہوجاتے ہین خصوصا اذکیا اور
مستعدین پھر اونمین امام سا ذکی کہ حکایات ذکاوت اور فہم اونکی سے کتب اور دفاتر پر ہین اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز اور فہم سامع ہی کما قال نے شرح نخبۃ الفکر وشرحہ
للعلامۃ العلوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

سِن التحمل بالتميز وهو من فهم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلك بحيث ارتفع عن حالِ من لا يعقل مثله
قال النووی والعراقی وان فهم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان له دون خمس و
الا فلا یصح سماعه وان کان من خمس سنة انتهی وقال فی مقدمة جامع الاصول اما اذا کان طفلا عند التحمل
ممیزا بالغا عند الروایة فیقبل لان الخلل قد اندفع عن تحمله وادائه یدل علیه اجماع الصحابة رضی الله تعالی
عنهم علی قبول روایة جماعة من احداث ناقلی الحدیث کابن عباس وابن الزبیر وابی الطفیل ومحمود بن الربیع
وغیرهم من غیر فرق بین ما تحملوه قبل البلوغ او بعده انتہی اور اسیطرح سمجهنا چاہیئے حال عمر امام کا وقت
انتقال اور بہت سی صحابہ کے چنانچہ وفات عبد الله ابن ابی اوفی کی کوفی مین سن چیاسی یا ستاسی یا اٹهاسی
مین ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفة وتوفی بہا سنة ست وثمانین وقیل سنة سبع وثمانین او ثمان
وثمانین وہو آخر من توفی من الصحابة بالکوفة انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد الله ابن ابی اوفی کے
چهہ یا سات یا آٹهہ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹهاسی یا اکانوی مین وفات پائی
کما قال النووی فی التہذیب توفی بالمدینة سنة ثمان وثمانین وقیل سنة احدی وتسعین انتہی اور
ابو طفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس مین وفات پائی کما قال العلامة العسقلانی فی التقریب وعمر الی
ان مات سنة عشر ومائة علی الصحیح انتہی تو عمر امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹهہ برس یا گیارہ برس کی
ہوگی اور وقت انتقال دوسری صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہہ عمر صحت سماع در روایت بلکہ امام اور
مقتدا ہوجانے کی ہی پس اہل انصاف سی امید غور ہی کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا بجہت
کے ایک لفظ بمعنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور ناقلین اسکی جو انکار فضائل و اقعیہ امام مین ہمہ تن
مصروف ہین بلا تدبر اس قول سی استناد لائی اور غلطی فاحش مین پڑے اور رد قول ابن خلکان کا موافق
ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اوسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہی اور یہہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسما
سے نقل کیا ہی قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ہو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماه مولی تیم الله
ابن ثعلبة ولد سنة ثمانین من الہجرة وتوفی ببغداد سنة خمسین ومائة وہو ابن سبعین سنة اخذ الفقه
من حماد ابن ابی سلیمان وکان فی زمانه اربعة من الصحابة الخ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے
جو ناقل نے شاہد اپنی مدعا کا گردانا حال اسکا یہہ ہی کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہین البتہ نفی
روایت اس سے سمجهی جاتی ہی اور ہمنی تسلیم کیا ہی اسبا تکو کہ روایت امام کی صحابہ سی مختلف فیہ ہی لیکن برتقدیر

کان فی زمانه اربعة من الصحابة انس بن مالک و عبد الله بن ابی اوفی و سہل بن سعد وابو الطفیل ولم یلق احدا منهم انتہی

اختلاف نقل کیے جو مقصود مؤلف ہے ثابت نہیں ہوتا اور قول ابن حجر کا صریح دال ہے اختلاف پر پس ان دونوں
نہایت مستبعد قول اصحاب کے حق امام کے نیز اصحاب سے تعامد ہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم اسکی
تفصیل کرینگے قول ملاقات و روایت پایۂ ثبوت کو پہنچا اور دونوں قول نافی کو منسوخ ہوئی اور عجب ہے کہ ناقل
قولین نافی ملاقات سے قول خطیب کے جو نص قاطع ہے اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہے تہذیب میں متصل
قول اول کے اسحاق مذکور کے خلاف کیا اور وہ یہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفۃ التیمی امام اصحاب
الرأی وفقیہ اہل العراق رأی انس ابن مالک الخ اور اسیطرح کلام امام عبداللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف
کے کلام میں منقول ہوگا دال ہے اوپر رؤیت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہے اختلاف کا بیچ روایت
کرنے امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہے وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم
اللہ بن ثعلبۃ مولدہ سنۃ ثمانین رأی انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعۃ من الصحابۃ
ہم انس بن مالک بالبصرۃ وعبداللہ ابن ابی اوفی بالکوفۃ وسہل بن سعد الساعدی بالمدینۃ وابو الطفیل عامر بن واثلۃ
بمکۃ قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ وروی عنہم
لم یثبت ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سن ۱۵۰ ہجری میں انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولی بنی
تیم اللہ ابن ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت انکا سن اسی ہے دیکھا انہوں نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور انکے معاصرین سے اور پایا تھا انہوں نے چار صحابہ کو جو نام انکے مذکور ہوئے اور بعض ارباب تاریخ
کہتے ہیں کہ نہیں دیکھا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتے ہیں کہ ملاقات کی امام نے ایک جماعت
صحابہ سے اور روایت کی انسے اور یہ امر نزدیک اہل نقل کے نہیں ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصراً پہلے یافعی نے قول صحیح
جو مبین ملاقات امام تھا صحابہ سے ذکر کیا پھر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہے کہ رؤیت انس کی
اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انہیں سے انس ہیں روایت بعض ارباب تاریخ کی منافی ہے اور دوسرا معارض قوی قول
ان بعض کا منقول ہے اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہے کہ عدم ملاقات اور روایت امام کے صحابہ
سے قول ہے بعض ارباب تاریخ کا نہ سب کا اور نزدیک امام یافعی کے رؤیت امام کی انس کو محقق ہے اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس ثبوت کو نہیں پہنچی یہی وجہ ہے کہ رؤیت انس کو پہلے علیحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچھے لکھا اور اگر یہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک بالزمان ہے نہ ملاقات تو جواب یہ ہے
کہ وہ چار صحابہ جنکی ادراک میں کلام ہے ایک انہیں سے انس بھی ہیں جنکی رؤیت ثابت کر چکا ہے اب چاروں کے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہ کہ اسجگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہی اوپر قلت اطلاع کے اوپر
احوال صحابہ کے اسواسطے کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سی صحابہ کو کیا ہی پس تخصیص ان چار کی بیکار ہی جیسے
سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوی یا بانوی یا چورانوی مین ہی اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات اونکی
چہیانوی مین ہی اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوی مین ہی قال العسقلانی فی التقریب السائب بن
یزید بن سعید بن ثمامۃ الکندی صحابی صغیر مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصرا وقال عبد اللہ
ابن بسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابی صغیر مات سنۃ ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی
مختصرا وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع و
تسعین انتہی مختصرا اور سوا انکے اور بہی صحابہ ہین کما لا یخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر یہ
قول اسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہوچکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہی اوپر ادنہین بعض کے
جو منکر لقا اور روایت ہین اور اضافت اہل کیطرف نقل کی واسطے عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے ورنہ قول
رؤیت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہی بیمعنی ہوا جاتا ہی لیکن مولف معیار کو شوق تخطیہ نے
التفات طرف روایت منقولہ ابن کے نکرنی دی سوا اسکی اور روایات معتبرہ اور ثقات معتمدین جو مبین ملاقات اور
روایت امام ہین صحابہ سے کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی مبنی ہے اوپر قول
انہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسمٰعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سے نقل
کرکے مولف نے بیان تعریض وتکذیب پر محمول کیا ہی اسمین ذہب بہ الی علی کی جگہہ ذہب ثابت الی علی ہوگا ثابت کی
جگہہ ناسخین غلطی سے بہ لکہہ گئی ہین جیسے بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی ہی اور محققین نے لفظ بجدی کو غلطی نساخ
پر محمول کیا ہی یا بازحارہ کو زیادہ کیا ہی اور مراد جد سے وہی ثابت جو جد امام ہین لیکھتے علامہ محمد امین صاحب
رد المحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن الخطیب ان حفید ابی حنیفۃ قال انا اسمٰعیل بن حماد بن النعمان
ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفۃ
سنۃ ثمانین وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ
قد استجاب لعلی فینا والنعمان بن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی
مہرجونا کل یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان
علیا مات سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی الفیۃ العراقی فالظاہر ان لفظۃ بجدی من زیادۃ النساخ او الباء زائدۃ

واضح رہے کہ انتساب روایت شیخ اسمٰعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اقدام نہ کرین اور ایسا کم کہ مؤلف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہو جاتے بلا تکلف ترا بیر ورین اور تاویلین مفصلین سے بہی بعید ہے کہ شیخ اسماعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ جیسی کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین اور محل تعجب ہے کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری میں اسی عبارت غلط کا ترجمہ کر دیا جو منسوب تھی طرف شیخ اسماعیل کی اوس سے یہہ ظاہر ہوتی ہے کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کیطرف التفات نفرمائے کہ غلطی نساخ معلوم ہو جاتی پس یہہ امر اہل تصنیف سے چندان بعید اور مستنبع نہین مؤلف معیار سے زیادہ تر بعید ہے یہہ امر کہ اودہی مین سے نقل ابی اسحاق تولی لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکی تھی چہوڑ دی اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہی غرض مؤلف کے خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی اور مجمل کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اور پر تعریض اور طعن شیخ اسماعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر دہیان نکیا اور کلام ابن خلکان اور صاحب رد المحتار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اسجگہہ پس پشت ڈالا اور یہہ قول ابن حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس ویقال مولی بنی تیم اللہ فقیہ مشہور من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہی یا تو مبنی ہی اوپر قول انہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہین پس مؤلف کو مفید نہین کما مر یا یہہ کہ کبہی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص باعتبارین مختلفین دو طبقون میں سے گنا جاتا ہی کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃ فی اصطلاحہم عبارۃ عن جماعۃ اشترکوا فی السن ولقاء المشائخ وقد یکون الشخص الواحد من طبقتین باعتبارین کانس ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبتہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ ومن حیث صغر السن یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہی تو ممکن ہی کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اسبات کے کہ وقت ملاقات صحابہ کے عمر صغیر رکہتے تہی طبقہ سادسہ مین سے گنا اور ملاقات صغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول ملاقات کے طبقہ خامسہ سے ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہی واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے کہ محقق شامی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ انہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین مین سے ٹہرایا ہے کما یجیٔ عنقریب **قولہ** تو دیکہو الخ **اقول** مسلما تو محل غور و انصاف ہے کہ رؤیت حضرت انس کی اور ادراک تین صحابہ کا سوا انکی روایت منقولہ مؤلف معیار سے اور فقط رؤیت انس کی تردد دارقطنی اور تردد خطیب سے جسکو مؤلف معیار نے لکہا چہوڑ دیا اور ملاقات اور رؤیت دو تین قول اصحاب امام کے جسکو مؤلف نے ابن طاہر سے نقل کیا ہے

اور ہمشاد ہونا ملاقات کا ضمنا کلام سخاوی سی جسکی ہم تفصیل کر چکے خوب مرتبۂ ظہور ثبوت کو پونہچا اور یہہ امور ثبوت تابعیت کے لئے کافی ہین پس یہہ قول مؤلف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت نہین قولہ سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہی اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھہ دلیل قوی کی لازم ہے

اقول مؤلف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنی آپکو مانع اور کلام اپنی کو حسن سی عند التحقیق غرض مولف نہین نکلتی کہ امر سند منع گردانا اور حال یہہ ہی کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین مدعی نہین ناقل ہین اسواسطی کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہی جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سی اس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہی نہ مدعی چنانچہ عنقریب تعریف نقل سے یہہ امر واضح ہوتا ہی اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کی کرتے ہین کما لا یخفی علے ناظریہ پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ اور صاحب شریفیہ شارح اوسکی فرماتے ہین والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مظہرا انہ قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر معناہ ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلا قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض انتہی اور بھی شریفیہ مین دوسری جگہہ فرماتے ہین لیستان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی انتہی وقال فی الشریفیۃ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال کذا فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازا انتہی اب ناقل کو مدعی ٹھہرا کر آپ پر منع وارد کرنا دال ہی اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سی اور مغلطہ ہی آن پڑہونکا اگر کوئی کہی کہ اسجگہہ منع سی مراد مؤلف معیار کی طلب تصحیح نقل ہی مجازا کما فی الشریفیۃ تو ہم کہین گی تصحیح نقل عبارت ہی اظہار صحت نقل سی یعنی یہہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہہ امر منقول کہا ہی اور مؤلف معیار نے ان جگہونمین کہین یہہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہہ نقول غلط لکھی ہین منقول عنہ سی اسکی تطبیق چاہیئے اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکی دکہا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہوجاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کرنا مگر بعد طلب منقول ہے اور اپنی ایرادات بیجا عمل کرنا اوپر منقول ہے
دار و گیر اوسکو منع اور سند منع قرار دینا ہی مستفسین ازکیا کو غور چاہیئے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کس قدر
جولانیوں پر ہے اور یا عجب مبنی ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دیئے ہیں پس منع کہنا اس تجم پر کلام میں یا
کو بعد طلب تصحیح نقل بھی صحیح نہوا اگر شبہہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہی کما قال فی الشریفیۃ و قیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو منقول اذا
لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل و کلامہ لیس منقولا بہذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی تو ہم جواب
میں اوسکا کہیں گے کہ یہہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہیں پس اسپر اعتماد کرکے منع
کہنا بناء کلام علی الفاسد ہی صاحب آداب باقیہ جواب اوس بعض میں فرماتے ہیں انکم ان ذلک القائل لو لم
تعرف المنع والمقدمۃ بما عرفا بہ فذلک القول منہ مخترعہ بحث کما لایخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین بل
قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ما التزم صحتہ کما یستعد عنہ مساق کلامہ فہو لاریب فیہ وان
کان مستندہ کشف خرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہیں گے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ میں التزام صحت ضروری نہیں اسلئی کہ
مقصود ناقل مقصود اوپر نقل خاص کے نہیں البتہ ناقل کو یہاں پر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق نقل ثقات کے
پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال کرنا ایک مظہر و مثبت
سی جب دو فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سی مفید نہو طرف دوسری کی جو مسکت خصم کو اور مفید عوام
کو ہو جائے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ
نمرود میں پہلے فرمایا رَبِّیَ الَّذِی یُحْیِی وَیُمِیتُ یعنی رب میرا وہی ہے جسکے قبضہ قدرت میں جلانا اور مارنا ہی پس یہ
امر فی الواقع مثبت مدعا تھا لیکن جب نمرود نے تعنت و عناد سی واسطے اضلال عوام کے اسکی جواب میں کہا کہ اَنَا اُحْیِی
وَاُمِیتُ یعنی میں جلانا اور مارنا تو میرا کام ہی اور اس دھوکی سی عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری
مثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہی کہ سورج کو مشرق سی نکالتا ہی تجکو اگر دعوی خدائی ہی تو تو
سورج کو مغرب سی نکال ہی پھر نمرود کو ساکت کر دیا تو اس سی ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص بلکہ دلیل خاص سی بطلان مدعا
نہیں ہو جاتا پس محل مذکور میں ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچھ ضروری نہوا اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے منع کو مسلم کہکر
جوابات ہر ایک کی مختصر آدیئے شائق کو چاہیئے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم نہیں کہ مولف معیار ائمہ
نقل کسکو ٹھہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سی ہے تو ظاہر ہی کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الیواقیت اور مدینۃ العلوم سی کی ہی اور اونکے مولفون نے اور تواریخ سی نقل کیا ہی چنانچہ ہمنی تائید
انکی نفس تابعیت مین کلام یافعی سی جو مقبول اور منقول ہی مولف معیار کا اور تردد خطیب سی جو منقول ہی تہذیب الاسما
مین اور کلام دارقطنی سی جو ذکر کیا ہی ابن طاہر نے کردی پس دعوی تابعیت خلاف نقل ثقات ارباب تواریخ نہوا
اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سی جو طحطاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہی سنے نقل کے تواریخ معتبرہ سے
نہین یہہ لوگ ثقات اور معتبرین تہی افترا کیونکر کرتے دیکہو طحطاوی نے بنفسہٖ استناد اسکا طرف تبییض الصحیفہ کے جو مصنف
ہی امام جلال الدین سیوطی کے کیا ہی اور تصریح اونکی یہہ ہی قال فی تبییض الصحیفۃ قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم ابن
عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزءً فیما رواہ الامام ابو حنیفۃ عن الصحابۃ قال ابو حنیفۃ رویت الخ و ذکر ہولاء المذکورین
انتہی قال ابن حجر لانہ ولد بالکوفۃ سنۃ ثمانین من الہجرۃ وبہا یومئذ من الصحابۃ عبد اللہ ابن ابی اوفی فانہ مات
بعد ذلک بالاتفاق وبالبصرۃ یومئذ انس ابن مالک ومات سنۃ تسعین او بعدہا وقد اورد ابن سعد بسند لا باس
بہ ان ابا حنیفۃ رای انسا وکان غیر ہذین من الصحابۃ بالبلاد احیاءً فہو بہذا الاعتبار من طبقۃ التابعین ولم
یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادی بالبصرۃ والثوری بالکوفۃ ومالک
بالمدینۃ ومسلم بن خالد الزنجی بمکۃ واللیث بن سعد بمصر انتہی دیکہو کمال تعجب اور افسوس کے بات ہی کہ مولف معیار نے
صاحب تبییض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمہ نقل سی ٹہرایا اور نہ کلام اونکا قابل اعتبار مانا اور تصریح
ابن حجر عسقلانی کی ساتہہ تابعیت امام کے جو منقول ہوئی افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال
تہا اور باعتبار متعرسن کے واقع ہوا تقریب سی لے لیا اور طحطاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکی کو باوجود اسبات کے
کہ استناد نقل کی طرف ائمہ تواریخ اور حدیث کی کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسیکو انمین سی ائمہ نقل سے
نمانا اور نقل ابن حجر و جلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل کہا اور
کلام ابن طاہر اور ابن خلکان اور سخاوی کو باآنکہ اُس سی غرض مولف نہین نکلتی بمعنی تراشیدہ و متخیلہ اپنی کے لیلیا
اور متصل السند گردانا اور روایت خطیب اور دارقطنی اور یافعی کو رایگان چہوڑا ماشاء اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ
کیا انصاف و دیانت اور کیا تدبر و ذکاوت ہی اور یہان سی کہل گیا کہ یہہ کلام مؤلف کا اب اگر کوئی کہے کہ
بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سی بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو تہی اور روایت کرنا امام کا انس
اور عبد اللہ بن ابی اوفی سی طحطاوی وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی سو یہہ امر واسطے ثبوت دعوی ثقاہت کے
کافی ہے بنابر مذہب مسلم کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سی طحطاوی وغیرہ نے

اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سی بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو تہی اور روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ بن ابی اوفی سی طحطاوی وغیرہ نی بہی نقل کیا ہے سو یہہ امر واسطے اثبات

بسند متصل الی الامام امام سے نہین نقل کیا انتہی سرا سر جہالت ہی کیا ابوسطی کیا اور جب لقائی امام صحابہ کی
بنقل ثقات معرض بیان مین آچکی پس کیا حاجت ہی کہ لقائی امام ساتھ روایت کرنے امام کے صحابہ
سی مذہب مسلم پر بنا کرکے ثابت کیجاوی اور ثابت یہ کہ ابو معشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے
بسند متصل ذکر کر دیا لیکن جلال سیوطی یا طحطاوی نے بسبب اختصار عبارت کے قال ابوحنیفہ روایت
ترک کے اکتفا کیا جس شخص منصف کا جی چاہی کلام ابی معشر مین دیکھ لے اور بھی طحطاوی نے واسطی اثبات
ثبوت لقاء کے کلام ابن حجر سی رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو نقل کر دی اور ثالثا یہ کہ ہم تو پوچھتی
ہین کہ یہ کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبداللہ کے طحطاوی وغیرہ نی بسند متصل الی الامام امام سے روایت
نہین کیا انتہی کیا معنی رکھتا ہی اگر مراد یہہ ہے کہ طحطاوی وغیرہ نے اپنی شیوخ سی اور ان شیوخ نی اپنی شیوخ
سی علی الاتصال الی الامام یہہ امر نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتی ہین کہ نقل احوال رجال مین اتصال
سند کا من الناقل الی اصل المنقول عنہ کب ضرور ہے سب ارباب تاریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہین کہین
اتصال سند اپنی سی الی اصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سی نقل کر دیتی ہین اور معتمد النقل انکی
نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہی دیکھو خود مؤلف معیار نی جو ابن طاہر ابن سخاوی اور ابن خلکان سی عدم لقاء
و روایت امام کی صحابہ سی نقل کی اور معرض استدلال مین اسکی ساتھ سند پکڑی بھلا یہہ زمانہ امام مین کب تھے
پس یہہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر ان لوگون کی جنہون نے زمانہ امام کا پایا کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ
امام تک متصل نہین پس چاہیے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری طرف سی ہی علاوہ
کہ صحت خبر روایت کیواسطی اتصال سند من المخبر الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطی صحت
خبر مخبر کے کافی ہی مثلا کوئی کہی کہ بخاری کو مثلا امام احمد یا عبیداللہ بن محمد سی روایت ہی تو اب اس قائل
سی لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سی بیچ کتاب
بخاری کے کافی ہی پس ابو معشر وغیرہ جو ناقلین روایت امام مین صحابہ سی انہونکو کتب معتبرہ سی اور ہمکو
ان کے بیان سی معلوم ہوا اب اتصال سند نہ ہمسی اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سی امام تک واسطی صحت
خبر روایت کے درکار ہی دیکھو عمل کرنے کے لئی اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود ہونا اسکا بیچ کتب
معتبرہ ثقات مین کفایت کرتا ہی کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ومن اراد العمل بحدیث
من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلھا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلھا ہو او ثقۃ

باُصولِ صحیحہٖ اجزاءہ انتہی وہکذا فی مقدمۃ صحیح مسلم للنووی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئی اتصال سند
درکار نہوا تو مجرد خبر زیادت امین کیونکر ہوگا اور یہہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاِسنادُ من الدّین الخ
صحیح ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اوّلاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہی اور محققین شافعیہ مثل ابو شہر
و حافظ سیوطی و ابن حجر اوسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطی قبول ہولف معیار کے
نہ ضروری ہی اور نہ مقتضا ہی کلام ابن المبارک کا دقدمرّ اور ثانیاً یہہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک
کے یہہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت و غلطی ساتھہ بیان اسناد کے ہوتی ہی اور حصر معرفت صحت و غلطی
کا اسپر نہین ہی جائز ہے کہ بقرائن اخری حکم صحت وغیرہ کرین اور اس جہت سی حدیث معمول بہا مردود
ہو جاوی دیکھو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بھی
حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی اور ثالثاً یہہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہی تو ان احادیث
مین جو مفید احکام ہین نہ اونمین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی مثبت ہین
قال فی مقدمۃ جامع الاُصول و قال احمدُ بن حنبل اذا رُوینا عن النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم فی الحلالِ
والحرامِ والسُّنَنِ والاَحکامِ تشدَّدنا فی الاَسانیدِ واذا رُوینا عنہ فی فضائلِ الاَعمالِ وما لا یَضعُ حکماً
ولا یَرفعہ تساہلنا فی الاَسانیدِ انتہی اور اسجگہہ احادیث مرویہ امام ہیچ فضائل اعمال کے ہین تو اسمین
تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہہ جو کہا ہی اور روایت معلق بلا سند اسلئی حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور
کے الخ کلام بیحاصل ہے اسلئی کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجیت کے قابل نہوتی تو چاہیئی تہا کہ کسی
حال مین نہوتی جبتک سند ذکر نکیجاتی اور حال آنکہ بقید بعض شروط باوجود عدم مسندیت نزدیک جمہور اور بعض
مجتہدین کے حجت ہوتی ہی کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطی کہ مقابل مسند کے مرسل اور منقطع اور معلق اور معضل اور
منقطع وغیرہ سب ہین کہ انمین ذکر اسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد بتمامہ کی اکثر انمین سے
بشروط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہی کہ عدم حجیت معلق ہی سے حصر حجیت کا
بیچ مقابل آخر اعنی مسند کے ہو جاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
و شارحہ فی شرحہٖ واِنّما ذُکِرَ التعلیقُ فی قسمِ المردودِ للجہلِ بحالِ الراوی المحذوفِ وقد یُحکَمُ بصحتہٖ
اِن عُرِفَ بان یجیٔ مسمّیً من وجہٍ آخرَ فان قال جمیعُ مَن احذفُہ ثقاتٌ جاءت مسئلۃُ التعدیلِ علی الاِبہامِ
من غیرِ تسمیۃِ المُعدَّلِ اختُلِفَ فیہ فعند بعضہم یُکتفیٰ بہ وعندَ الجمہورِ ومنہم الخطیبُ ابوبکرٍ الصیرفیُّ لا یکفی

عبد اللہ بن مبارک کے قول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء کا ذکر مقدمہ صحیح مسلم وغیرہ
اور روایت معلق بلا سند ... حجت نہین ... جمہور علماء کے ... وغیرہ ... حجت ...

به في التوضيح ولا يقبل حتى يسمى لكن قال ابن الصلاح ههنا انه وقع هذا التعليق والحذف في كتاب
الحديث الصحيحة للبخاري ومسلم فما اتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت اسناده عنه وفاته لا يستجيز
ان يجزم بذلك عنه الا وقد صح عنده عنه وانما حذفه لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال
والثاني وهو ما سقط من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف
وهذا اي كون المرسل حديثا مردودا لا يحتج عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب
الاصول وقال مالك في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلماء
كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل حكى ابن جرير اجماع التابعين بأسرهم على قبوله وانه لم يأت عنهم
انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها
من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وتابع بعض القائلين بقبوله فقوا على المسند مثلا بان من اسند
فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك هذا اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه
لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين الى التوقف وانه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد الغير
المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه
من وجه آخر يباين الطريق الاولى مسندا او مرسلا او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه او كان
المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال
العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في الحديث وهو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره وللمحدثين
المحدثين اصطلاح في تسميته انواعه فمنه المرسل المطلق ومنه قسم يسمى منقطعا ومنه قسم يسمى المعضل والناس
في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابو حنيفة ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد بن سليمان وابو يوسف
ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انها احج
من المتصل المسند فان التابعي اذا اسند الحديث احال الرواية على من روى عنه واذا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه لا يقول الا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل
قول العدل قال عليه السلام كذا وهو ان كان من الصحابي يقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وان كان من
غيره فالاكثر ومنهم الائمة الثلاثة يقبل مطلقا قيل من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وابن
ابان يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وائمة النقل انتهى مختصرا اور اگر مراد یہ ہی کہ امام نے رسول الله صلى الله

علیہ وسلم تک اتصال سند نہیں ہی تو جواب اسکا بہت ظاہر ہی اسلئی کہ امام نے جو احادیث صحابہ سی روایت کی ہین انمین حفظ
ایکو واسطہ صحابی کا ہی اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہین ہین اور انہین مذکورین سی ہین جنکی ملاقات امام سے
مسموع عنہ ہی اعنی ابن مالک و ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم پس اگر امام انکو ذکر کرتے جب بہی حدیث مقبول
ہوتی چہ جائیکہ امام نے روایت مین بیان فرمایا اور کہا روایت الخ یعنی عن انس اور غیرہم من المذکورین جنکا ذکر اسامی
ناقلین سے بجہت شہرت کے اور اعتماد تفحص منصف کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے ترک اسامی نہین کیا ہی کہ یہہ
کہا جاوے کہ سند امام سی رسول اللہ صلعم تک متصل نہین ہے **قولہ** علاوہ یہ ہے کہ جو تین حدیثین مروی امام کی انس سے مولف نے
طحطاوی سے نقل کی ہین وہ تینون موضوع ہین نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ **اقول** محل غور ہی کہ مولف کا
دعوی یہہ ہے کہ یہہ حدیثین نزدیک اکثر کے موضوع ہین اور کلام سے کسی محقق کے نقل موضوعیت احادیث مذکورہ کے
نزدیک اکثر کی نہین کی بلکہ دو تین قول جو دال ہین موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر کے ہو یا اقل کی نقل کئی پس اس سے
موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہی کہ ان مذکورین نے احادیث مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکی اور بہت سے
محققین کے نزدیک غیر موضوع ہون چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مولف نے
شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہی سنو تا تفصیر اور تغیر مولف کی کہلجائی بعد ازین بحث اسکی معنی مین کیجاویگی قال
الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ
واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ
ضعیف روی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال احمد لا یثبت فی ہذا الباب شیٔ وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیشاپوری
والحاکم ومثل بہ ابن الصلاح للمشہور الذی لیس بصحیح ولکن قال العراقی قد صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی
ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکہو مولف نی وفی الباب عن جماعۃ سی لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور ان
سی والحاکم تک نقل کرکے ومثل بہ ابن الصلاح سی آخر تک سب عبارت ذکر کی تا ناظرین ذہو کا کہا جاوین اور یہہ سمجہین کہ
یہہ حدیث سوا انس کے اور صحابہ سی مروی نہین اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہین پس یہہ حدیث واہیات
مین سی ہوتی اور روایت اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہین کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہی اوپر شہرت
متن اور ضعف اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتہہ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہی واقع ہوا اور قول
مزی کو جو دال ہے اوپر پہنچ جانی طرق حدیث کی مرتبہ حسن کو کہ یہہ سب امر مخالف دعوی باطلہ مولف تہی حذف کر دیا
اور انتہی مختصرا لکہدیا تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجایش عذر رہی یہہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کر لینگے

کہ جو عبارت منافی عموم کی تھی حذف کر دیا اور جو موافق مدعا اپنی زعم میں سمجھا اسکو رہنے دیا یہ اختصار مخل ہے
یہ منشا میں ساقط و مبتر کرکے کیونکہ صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسی کوئی منکر دین کہے کہ نماز پڑھنا حرام ہے
اسلئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ انتہی مختصرا پس نزدیک عقلا کے یہ استدلال کیا نافع ہے اور یہ اختصار کیونکر
صحیح اور یہ فقرہ اسکا کہ یہیں تو انتہی مختصرا کہدیا تھا کہ قابل التفات و مراعات ہوگا پس سمجھنا چاہیے کہ معلل ہونا
حدیث کا یعنی یہ کہ اسمیں کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی مختصر کتاب الارشاد
لابن الصلاح والعلة عبارة عن سبب قادح مع ان الظاهر السلامة انتہی اور یہی حدیث معلل کو بعضی محدثین تعبیر کرتے
ہیں ساتھ معلول کے کما قال العلامة وجیه الدین فی شرح شرح نخبة الفکر قد وقع فی عبارة کثیر من المحققین کالترمذی
والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارة الاصولیین والمتکلمین تسمیته ای المعلل بالمعلول انتہی تو غایت
معلل ہونے حدیث کی یہ ہے کہ اسمیں صحت مفقود ہے اور مفقود الصحة ہونے سے موضوع ہونا حدیث کا لازم نہیں کیونکہ
حسن لذاته اور حسن لغیره وغیره بعضی اوقات میں صحیح نہیں ہوتی اور باوجود عدم صحت کے وہ موضوع نہیں ہوجاتی
بلکہ صحیح بھی ہوتی ہیں بلکہ بعض محل میں معلل ہونے سے نفس متن حدیث میں ضعف بھی نہیں ہوتا اسلئے کہ کبھی تعلیل اسناد
میں ہوتی ہے اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہے اور وہ تعلیل جو متن میں ہوتی ہے کبھی تو منافی صحت نہیں اور کبھی
ہے لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہیں کرتی نہایت اسکی یہ ہے کہ دال ہوگی اوپر ضعف کے اور یہ امور
ناظرین اصول حدیث پر بہت واضح ہیں قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح وکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویه
اقوی ممن وصل ویقع العلة فی الاسناد وهو الاکثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیه وفی المتن
کالارسال والوقف وقد یقدح فی الاسناد خاصة ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی ابن عبید عن الثوری عن عمرو
ابن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما هو عبد الله ابن دینار وقد یطلق العلة علی غیر مقتضاها الذی قدمناه ککذب
الراوی وغفلته وسوء حفظه ونحوها من اسباب ضعف الحدیث وسمی الترمذی النسخ علة واطلق بعضهم العلة
علی مخالفة لا تقدح کارسال ما وصله الثقة الضابط حتی قال من الصحیح صحیح معلل کما قیل منه صحیح شاذ انتهی و
هکذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبة الفکر وشرحه للعلامة وجیه الدین العلوی اور اسیطرح
تفرد راوی کا دال علی موضوعیة الحدیث نہیں بلکہ مثبت ہے ضعف حدیث کا جیسی کہ ابن حجر تقریب میں فرماتے
ہیں العاشرة من لم یوثق البتة وضعف مع ذلک بقادح والیه الاشارة بمتروک الحدیث او متروک او واهی
الحدیث او ساقط انتهی پس قطع نظر کلام بیہقی سے جو دال ہے اوپر شہرت متن حدیث کی اور روات اور صحابہ کی

سوا انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی جسکی طرق میں قطعیتِ ضعف نہیں اور تمثیل ابن صلاح سی جو بھی دال ہی اوپر شہرت
متن کے اور منقولہ عراقی سی جس سی ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزنی سی کہ اُس سی معلوم ہوا
پونہچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصودہ مؤلف سی بھی موضوعیت حدیث ثابت نہیں ہوتی
اسلئی کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نہ تھا کما ذکرنا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سی موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علے اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہیں
چاہتا کہیں پر کتب اصول حدیث و فقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہیں گردانا و من
ادعی فعلیہ البیان اور نقل مؤلف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سی تصحیح کو نہیں پونہچی ہم نے
تفحص کیا بیچ حدیث راستی بنائی چاہیئی کہ مؤلف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہ ہو نقل کچھ مفید نہیں البتہ
مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم کو لیا ہی اور اُسمین
اختلاف اقوال لکھا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بھی نہیں کیا کما قال اُطلبوا العلم ولو بالصین
فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو باطل لا
اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکۃ وہو منکر الحدیث وتعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد اخرج ہذا الحدیث
البیہقی فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المختصر ہو لابن ماجۃ واحمد والبیہقی ولفظہ مشہور واسنادہ
ضعیف وقد اوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات انتہی اب غور کا محل ہی کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی حتماً موضوع
نہیں کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہی اور ظاہر کلام اُنکی سی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی ہی کما لا یخفی
علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہی اسکلام مین اوسکی موضوعیت سی کچھ بحث نہیں اگر بالفرض
حدیث اُطلبوا العلم الخ موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ کو کہ حدیث
مستقل ساتھ اسناد علیحدہ کے ہی مستلزم نہ تھی چہ جائیکہ اُسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو اگر مؤلف نے سمیاری
حکم موضوعیت طلب العلم فریضۃ الخ کا اس کلام شوکانی سی جو باب حدیث اُطلبوا العلم الخ مین واقع ہوا کیا ہی تو خوش
فہمی اور حدیث شناسی اُنکی قابل غور ہی اور اگر یہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سی فقط یہ بات نقل کی ہی کہ ابن جوزی
نی اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہی تو اولاً ہم کہتی ہین کہ ابن جوزی نی حدیث اُطلبوا العلم الخ کو موضوعات مین
شمار کیا ہی نہ حدیث طلب العلم الخ کو کما مر اور ثانیاً یہ کہ ابن جوزی کی موضوع کہنی سی کیا حدیث حتماً موضوع ہو جاتی ہے

البتہ اگر وہ کوئی ائمہ حدیث سے اثبات صحت وحسن غیرہ حدیث کا کرے تو ممکن ہے اور جتنا جو نیہ میں تو محققین نے تصحیح
حدیث کی ہیں کہ ابن جوزی سے موضوعیت حتمی کہاں آرہا تھا کیونکہ کلام شوکانی میں سے فقط نقل موضوعیت ابن جوزی
سے لی لیا اور باقی کلام منافی دعوی موضوعیت چھوڑ دیا اور اس کے اثبات دعوی موضوعیت کیا بنا ایسا ہی کہ لا
تقربوا الصلوٰۃ لے لیا اور وانتم سکارٰی کو چھوڑ دیا اب منصفین سے امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت حدیث مذکور جسکے
دعوی موضوعیت میں مؤلف کو بڑا شغف ہے اور اسمیں لاف فاسد جسکا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کئی ہیں ملاحظہ کریں محمد
شیخ تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی لفظہ مشہور واسانیدہ ضعیفۃ
فی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل لا اصل لہ وذکرہ ابن
الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ مشہورون قال وثق بعض وفی الوجیز
ہو عن انس وفیہ ابو عاتکہ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وابو عاتکہ من
رجال الترمذی لم یجرح بکذب ولا تہمۃ وقد وجدنا لہ متابعا عن انس ونصفہ الثانی لابن ماجہ ولہ طرق کثیرۃ عن انس یصل
مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی میں فرماتے
ہیں حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین السیوطی نے جمع الجوامع میں اس حدیث
کو مع زیادت نقل کیا ہے کما قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجوہر واللؤلؤ
والذہب انتہی دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا تغیر اور تحریف کی مگر بفضل اللہ
سبحانہ پیش نچلی اور باقی دو حدیثیں احادیث ثلثہ مرویہ امام سے انس رضی اللہ تعالی عنہ سے جو دعوی موضوعیت کیا ہے
کو بھی برہان محرف اور دلیل مزخرف بھی ہاتھ آئی ناچار اسمیں قول علامہ محمد امین پر اکتفا کیا اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا
اب کلام منصف اسمیں سنو اور نظر بصیرت آئین اور چشم انصاف میں کرنا تم سے ہے وہ کہ صاحب رد المحتار علامہ ابن عابدین
بیچ باب ثبوت روایت الامام انس رضی اللہ تعالی عنہ سے فرماتے ہیں قال ابن حجر قد صح کما قال الذہبی انہ رآہ
وہو صغیر وفی روایۃ قال رأیتہ مرارا وکان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث ثلثۃ لکن قال
ائمۃ المحدثین مدارہا علی من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری زادہ فی
شرح النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہیں تحقیق صحیح ہے موافق کہنے
ذہبی کے کہ امام نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہے اور امام اسوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت میں ہے کہ امام
نے فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بارہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے اور بہت طرق سے

یہ جو تحکم ... مرتضی ... نقل کی اور مغز جھوڑ دیا اور ... کیا ہے

اور ... ابن السنی ... اسناد ... المقاصد ... دعوی موضوعیت ... ابو عاتکہ ... الاتہام بوضع الاحادیث ... ان کی روایت ... امام کا ان سے ... مشتمل ... مدار انکا ... ان ... ہیں سامنے ... کے احادیث ...

سی مروی ہی کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی تین حدیثین لیکن کہا آئمہ حدیث نی کہ مدار اُن
حدیثونکا اوپر اُن لوگون کے ہی جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نی ساتھہ وضع احادیث کی یہانتک ترجمہ کلام ابن حجر کا
ہو چکا اور اسکلام ابن حجر اور امام ذہبی سی کہ مولف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطی کہ رویت
صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما قرر وصحح اٰنفاً کما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ میں استدراک ابن
حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہہ استدراک موجب تردد نہین اسلئی کہ معنی اسکلام محدثین کے کہ مدار احادیث مرویہ
امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہہ معنی ہین کہ امام سی اس احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہہ بات صریح
البطلان ہے کہ امام سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اس احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہہ روایت امام کی ابو معشر
طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سی نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہہ معنی ہین کہ امام کے
شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئی کہ امام اُن احادیث کو انس رضی اللہ تعالے عنہ سی نقل کرتے
ہین اور اگر مراد یہہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رض سی روایت کیا ہی بعضی متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے
ساتھہ اسناد اپنی کے تو جواب یہہ ہے کہ پھر بھی احادیث موضوع کیونکر ہوئی غایت یہہ ہی کہ یہہ احادیث ساتھہ
اُن اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھہ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور
ضابط اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اُن احادیث کو متروک نہین کہہ سکتی اسواسطی کہ
متہم کی حدیث کو جب متروک قرار دیتی ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو ورنہ فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام
المردود ہو ما یکون لسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارح حد العلو ہی جعلہ قسماً مستقلاً وسماہ متروکاً لان
اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی
انس رض سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلاً
عن بعض الفضلا تحقیق بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتی ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری نے بہت سی
نقول صحیحہ بیچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس رض سے جمع کی ہین اب بمقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین خبر
نفی رویت امام کے انس سے قابل اعتبار وقبول نہین اسواسطی کہ صورت متنازع فیہا مین اثبات مقدم ہو اوپر نفی کے
مین کہتا ہون توضیح اسکی یہہ ہی اخبار عن الشی نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور جس طرح شہادت
علی النفی غیر معتبر اور خصوصاً بمقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات ورویت امام
صحابہ سی بمقابلہ اخبار اثبات ملاقات ورویت مین ساقط اور لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار امام کرخی

٢٣

یہی ہی قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ وعند الکرخی والشافعیۃ انتہی اور وجہ
اسکی یہہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطی کہ عدم اور نفی اشیا
مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پھر مقابلہ اس مثبت مین جب کوئی نافی
پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کی ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئی کہ پہلے مثبت نے نفی اصلی کو نسخ
کیا اور پھر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سی پرہیز کرتے ہین اور ایکوجہ ترجیح مثبت کے
یہہ ہے کہ مثبت مشتمل ہی زیادت علم پر نفی اور مثبت علم زائد کا اولی ہی خبر سی جیسی مقابلہ جرح و تعدیل مین جرح کو
ترجیح دیتی ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہہ یہہ ہے کہ نافی موکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت موسس
ہی امر جدید کا اور تاسیس اولے ہی تاکید سی قال فی التلویح اذ لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغییر المثبت للنفی
الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل فجعل الجرح
اولی ولان المثبت موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد
ان وجوہ سی ہے جب ہی کہ نفی مبنی اور متعین اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطی کہ جسوقت نفی
مستند علی الاثبات ہوئی تو نفی صرف جز جہہ اثبات سی مقابل نہو سکتی تہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کی طرف
اثبات کی مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطی ترجیح کے محتاج ہوئے
طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقاً اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل اختیار کی
قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات کتقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج بریرۃ
حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیلہ تعارضا وطلب الترجیح
کالاحرام فی تزوج میمونۃ لنبا للعلق اللاحق علی الاشہر بدلیل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فتعارض روایۃ تزوجہا وہو حلال
انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی مبنی جیسی اصل پر شئی تہی مخبر نے اسی
عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثلا اعتماد و حکایت و خبر کا نکیا تو اسصورتین ترجیح اثبات
کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئی کہ خبر تعدیل کی مبنی ہی اوپر اصل
حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہی اور خبر جرح کی مثبت ہی امر عارض زائد کی جیسی خبر حریت مثبت زوج بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہی امر اور خبر عبدیت کی نافی ہی اور مبنی ہی اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اصل

ہین وہ عدیہ تھی اب خبر اثبات حریتہ کی مشتمل ہے اوپر امر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ اصل مین عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حریتہ کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے اور قرینہ ظاہرہ کے تو اثبات سی معارضہ کرینگے اور ترجیح کے لئے وجہ تلاش کیجائیگی جیسی خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام مین اونسی نکاح کیا اور بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے اور بعد اوسکی حلال ہوئے اور نکاح حالت حلال مین کیا اب یہانپر خبر حلال ہونے کی وقت نکاح کے بعد احرام کے کہ فریقین کے نزدیک مسلم ہی مثبت ہی امر زاید عارضی کے اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہی حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلم فریقین کی معتمد ہی دلیل پر اسواسطیکہ احرام کے خبر دینی والے نے ہیئت مخصوصہ محرم کو دیکھکر خبر احرام دی ہی ورنہ بغیر ہیئت احرام کی کوئی محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یہہ نفی اسجگہہ معارض اثبات ہوئی اور ترجیح کے لئے قوت رواۃ وغیرہ کی طرف احتیاج پڑی بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام کی صحابہ سی مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر انسان مین باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سی نہین ہوا کرتا اور سوا اس عدم کے اصلی ہونے کے اور کوئی دلیل اور قرینہ محسوسہ جیسی ہیئت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین قرینہ محسوسہ پڑی تھی موجود نہین ہی اور خبر اثبات سماع مثبت ہی امر زاید کی کہ وہ سماع ہی پس لا محالہ اسجگہہ خبر اثبات سماع کو خبر نفی پر ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے کہ بیچ مسند امام کے فرماتے ہین فاما انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ اختلفوا فی وفاتہ فقیل سنۃ احدی وتسعین وقیل سنۃ اثنین وتسعین وقیل ثلاث وتسعین فیکون عمر ابی حنیفۃ یوم مات اکثر من عشر سنین بالاتفاق وعند البعض ثلاثین فای مانع من روایتہ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی باتفاق رواۃ کے دس برس سی زیادہ تہی اور بعض کے نزدیک تیس ۳۰ برسکی تھی پس کونسا مانع ہے بیچ روایت کرنے امام کے انس سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کے کہ بجہت اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کے معارض اثبات قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کی اوپر امر جدید زاید کے راجح اور مقبول اور خبر نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطی معارضہ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور یہی مقصود ہی کلام علامہ طاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہہ ہے والمثبت مقدم

فی الثانی یعنی مثبت خاص اس محل میں مثبت امر زائد ہی اور نافی خاص ہیا نہ مستند اور مبنی کسی دلیل اور
قرینہ محسوسہ پر نہیں پس ثابت ہوا کہ اس جگہ پر صلوح معارضہ مثبت نہیں ہی اور لامحالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور
خبر نفی مرجوح اور کالمنتفی ہوئی اور اس تحقیق سے کہلگئی غلطی اس کلام مولف معیار کی وما قال محمد امین
لبعض الفضلاء رد وقد اطال العلامۃ طاش کبریٰ فی سرد النقول الصحیحۃ فی اثبات تقدیم
المثبت على النافي فعجبٌ من شانه ان لم يحمل على انه نقله لا على وجه التعويل عليه وان المثبت
انما يكون مقدما على النافي اذا كان النافي نافيا بالاصل واما اذا كان مما يعرف بالدليل فله صلوح المعارضة
للمثبت انتهى یعنی یہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا سے نقلاً عن العلامہ طاش کبریٰ اگر یہ حکایت
صرف نہیں بلکہ بطور اعتماد و قبول کے نقل کیا ہو تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سے اسواسطی کہ تقدیم مثبت کی علی النافی
ہر جگہ نہیں ہوتی بلکہ جس جگہ نفی مستند ہو اوپر کسی دلیل کے تو وہاں معارض اثبات ہو جاتی ہی بعد اسکی
بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہی اور وجہ غلطی کی یہ ہے کہ الف ولام جو مذکور ہی قول
علامہ طاش کبریٰ میں اور داخل ہی اوپر مثبت کی وہ واسطی عہد خارجی کے ہی اور اس سے اشارہ ہی طرف مثبت
خاص کی کہ وہ سماع ہے امام کا انس رضی سے اور اسیطرح نافی سے مراد نافی خاص ہی کہ وہ نافی سماع تھا اور پیشتر مذکور
ہوا ان دونوں کا مصحح ہی عہد خارجی ہونے لام کا اور سیاق و سباق کلام اور مہملہ ذکر کرنا قضیہ کا کہ وہ ملازم ہے
جزئیہ کا مؤید ہے اس مدعا کا اور چونکہ مثبت اصطلاح اہل اصول میں کہتی ہیں اس خبر کو جو کہ دلالت کری اوپر تحقق
امر زائد کے کما قال فی نور الانوار والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي
ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على الاصل انتهى وهكذا في التلويح وغيره پس مثبت اور نافی نام ہو گئی دو شی
کے اور معنی اصلی اسم فاعل کے کہ ذات من له الاثبات اور ذات من له النفی مطلقا تھی اوسمین ملحوظ نہ رہی
تو اسواسطی بمعنی لام داخلہ کو اوپر اوسکی لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے نلیا اور بالفرض اگر مثبت و نافی
کو معنی اصلی اسم فاعل کے مان لیں اور لام داخلہ کو اوپر اوسکی بمعنی الذی کے کہیں تو بھی بقرینہ سیاق
و سباق مراد موصول سے وہی سماع اور نفی سماع جسکی طرف اشارہ و لام عہد سے کیا تھا لیں گے اور مخالف
مقصود لازم نآئیگی فافہم اب غور کرو کہ منشاء تعجب مولف معیار کا سوا اسکی کہ قواعد ضروریہ صرف و نحو و معقول
سی مناسبت نہیں رکھتی کیا کہا جاوی ورنہ قضیہ مہملہ جو ادل ہوتا ہے ساتھ جزئیہ کے کلیہ سے اور لام
عہد کو لام استغراق سے علحدہ کرتے اور قرائن سیاق و سباق عبارت ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان نکہتی

[illegible]

النفی بالاصل یعنی تقدیم الاثبات تقدیم الحرم لمخالفۃ التحلیل لکونہ
زیادۃ یرد بین الفقت لان
عدم اباحت معلومۃ فالاخبار
بہا بالاصل دالکان معارضۃ بدلیل
تعارضا وطلب الترجیح لاالاعراض
عنہ ونحو ذلک من التنقیح
الدلیل اخذ ونحوہ في الاصول
کتب الاصول

اور یہہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعاً علےٰ ہذاالاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ
کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع الامام عن انس بان یکون ثابتاً مستمراً من
یوم ولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہی اُسی بیعلمی کا اور دال
ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطی کہ یہہ کسنی دعوی کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت
زوج بریرہ کی ہی اور کلام سابق سی یہہ کب مستفاد ہوا تہا کہ مولف معیار اوسکی درپے دفع ہوئی اب ہمنی موافق
قول مؤلف کے یہہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کے نہین ہی لیکن مثل خبر عبدیت زوج بریرہ
کے ہی اسواسطی کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تھی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیساکہ مؤلف
نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تھی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام
کی خبر مثبت ہی کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہی اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل
اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسی خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض
خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حرمثبت واعتقت وزوجہا عبدنافٍ
وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولیٰ انتہی اور یہہ جو مولف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ
فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی
کلام غیر منضبط ہے اسواسطیکہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہی تو مسلم ہی لیکن اس
سی مدعای مؤلف حاصل نہین اسلئی کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہہ فرق ہی کہ
خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہی پس صلوح معارضہ مثبت رکھتی ہی اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور
قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکھتی اور اگر مولف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام
کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہی تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہی اسلئی کہ ہیئت محرم دلیل اور
قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معاینہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور
عدم سماع کی لئی کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہی پس یہہ تقریر مؤلف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی
سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہی لیکن اسپر یہہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت بمعنی صرف
ہی اسلئی کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کرسکیگی پہر بلا تامل ترجیح خبر اثبات سماع کو
ہوگی اور یہہ جو مؤلف نی اپنی کلام فاسد پر مبنی کیا ہی ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان مدار السماع

من السنة یعنی ان احادیث المعلقة المرفوعة منقوضا ہی بسند علی الشافعی ہی اسواسطی کہ ترجیح کے لئی قوت رواة
وغیرہ وجوہ بھی ہوتی ہین کہ ا ور نفی معارض اثبات ہوا ور ا گر فیہ مین نفی کو مسلم معارض اثبات کہا جائے تو کیا ہو اسکو
پہہ کہ دعوی موضوعیت احادیث مروی امام کا اس طرح سی صحیح نہین ہی اسلئی کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم فریضة
الخ کا مشرح مصرح ہو بیان نہین آچکا اور عدم تدبر اور تحریف مولف جلد وعیان ہو چکا پس دعوی موضوعیت اوسکی کا
کیونکہ قابل الالتفات ہوا اور باقی دو حدیثین جو ہین اونکی موضوعیت کی اثبات مین مؤلف نی قول علامہ محمد امین نقل
کیا ہی جیسا کہ قال مفصلا ساحب منصفین کے گوش زد ہوا اب اس کلام سی موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی ثالث
پہہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا بھینے ہی اسواسطی کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث
ثلثہ دیکھتا اس احادیث سی سماع امام کی خبر دیتا اور پہہ امر بدیہی البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع
فارس کے صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم پہہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور اسناد مغایر سی موضوع تو
مضر نہین بالجملہ اگر فیہ مین خبر اثبات کی نسبت بر اہین قاطعہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لایق التفات نہوئی اور
اغلاط مسترشدین کی او پر ناظرین منصفین کے واضح ہوتی ہین اور وعدہ ہمارا ایفا کو پہونچا اور بھی ممکن ہی کہ مثبت
او ر نافی سی یہان پر مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات
اہل اصول فقہ سی کچھ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہی مطلقا قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری
فی باب التراویح روایة المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوة اذا تعارض النفی والاثبات
فالاثبات اولی انتہی وقال علی القاری فی المرقاة تحت حدیث عائشہ رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صائما فی العشر الاول
یعنی فی الحجة انتہی وقال العلامة محمد الشامی فی سبل الہدی المعروف بالسیرة الشامیة روی الامام احمد والترمذی عن حذیفة نفی
ربط البراق قال اخاف ان یفر منه وقد سخره عالم الغیب والشہادة وقال البیہقی والمثبت مقدم علی النافی یعنی
من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معه زیادة علم علی من نفی فہو اولی بالقبول انتہی وکذا فی شرح نخبة الفکر
وغیرہ واللہ سبحانه الموفق وہو یحق الحق ویہدی السبیل **قوله** ہر چند کہ بعد منع کرنے ملاقات امام کے الخ **اقول** جسوقت
تبعی ہونا امام کا ساتھ روایت خطیب کے جو مذکور ہی تہذیب الاسماء مین اور روایت امام یافعی کی جو منقول اور مقبول
ہی خود مؤلف معیار کی اور ساتھ روایت امام جلال الدین سیوطی کے جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سی اور ساتھ کلام علامہ
ابن حجر عسقلانی کی اور ساتھ بیان امام ذہبی کے اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگر پہہ نقل خاص تہذیب الاسماء اور امام
یافعی کی کہ جسپر مؤلف معیار کو بہت شغف ہی تصحیح نہ پاوے تو کچھ نقصان ثبوت تابعیت امام مین کہ اصل مدعا ہی

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہین آتا دوسرے یہہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان منفیذ مدعا قایم نہین کی بلکہ یہہ کہدیا جو چاہی تہذیب الاسما مین دیکھ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل نقل سے نقل کر دی ان دونو امرون سے اثبات غلطی نہوا اسواسطی کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسما دیکھیگا اور آئینہ میں یہہ نقل نپاویگا تو یہہ امر ثابت ہوگا وا ذلیس فلیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سے یہہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی مین نہین ہی تیسری یہہ کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا تہذیب الاسما اور تاریخ یافعی سے غلط ہی اور اس دعوی پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی ناقل پر وارد نہین ہو سکتا اسواسطی کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہین ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ اور ناقل پر انمین سے ایک بھی وارد نہین ہو سکتا قال فی الرشیدیہ ولیستبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا جاوی کہ نقل یا ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت اور التزام کے اثبات غلطی بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہینگے کہ معارضہ عبارت ہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم سے لیکن جبتک خصم نے اقامت دلیل نہین کی معارضہ متوجہ نہین ہو سکتا اور تضمین دعوی صحت والتزام علی تقدیر التسلیم بہی مستلزم صحت ورود معارضہ نہین چہ جائیکہ دعوی تضمین غیر مسلم اور برہان مزعوم نے سرانجام اور ناتمام ہی پس سوا طلب تصحیح نقل کے ایراد مولف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہین اور یہہ جو دعوی محال ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سے مؤلف معیار نے کیا اور اوسکی اثبات مین قول علامہ شامی رد المحتار سے اور کلام نووی تہذیب الاسما سے نقل کیا اسکا حال یہہ ہے کہ مؤلف نے سارا کلام علامہ شامی کا نقل نہین کیا اور وہ بات جس سے خیال محالیت محال ہوتا ہی اثنای نقل مین چھوڑ دی اب پورا کلام شامی سنو واعترض بانہ مات سنۃ ۹۷ قبل ولادۃ الامام بسنۃ ومن ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفۃ عن جابر انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور انہ حدیث موضوع انتہی ابن حجر لکن نقل الطحطاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر الاحادیث سمعت وفی روایۃ عن جابر ما قال سمعت وانما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث ویمکن ان یقال انہ یتمشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی اقول والحدیث المذکور ما کان موجودا فی مسند الامام فغایتہ ما فیہ انہ مرسل واما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یضع ولا یروی عن وضاع انتہی یعنی

مروی ہے اور روایت کرنا امام کا جابر سے مروی ہے مگر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے کہ وفات جابر کی سنہ ۷۴ھ میں ہے
اور ولادت امام کی سنہ ۸۰ھ میں پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلیئے حدیث مروی امام کو جابر سے موضوع
کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلا عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام
ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوئے لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ
ارسال ہے نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکہا ہے اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ
سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہوا دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہین کہ ملاقات امام کی
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقا محال بھی نہین اسواسطے کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے
سنہ ۶۱ مین نقل کی ہے اور بعض نے سنہ ۷۰ مین الی غیر ذلک تو یہ ممکن ہے کہ قول ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سے مبنی ہو اوپر روایت سن ستر کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ ممدوح توجیہ اول کا تقویہ فرماتی
ہین باینطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہے تو غایت الامر یہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنے
کی کوئی وجہ نہین ہو سکتی اسلیئے کہ امام حجۃ اور ثبت ہین تو نسبت حدیث کرتے تھے اور نہ وضع کرنیوالون سے
روایت کرتے تھے انتہی اور یہ کہنا کہ سن ستر کی روایت حتماً غلط ہے اور روایت سن اسی کی قطعاً صحیح ہے
قول بے دلیل اسواسطے کہ اگرچہ مختار جمہور یہی ہے کہ ولادت امام سنہ ۸۰ مین ہے لیکن اختیار جمہور سے
مرجوحیت روایت ستر کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مؤلف نے
سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہے اور یہ جو کہا ہے کہ اگر
مسلک تحقیق سے کچھ علاقہ ہو تو خصم کو بھی گنجائش ہے کہ روایت سن ۷۴ھ کی وفات جابر مین اختیار کرے
انتہی بیفائدہ محض اور دائرہ بحث سے خارج ہے اسلیئے کہ مولف تنویر نے نقل ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سے منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسما کی اور اسکی ابطال مین مولف معیار نے دعوی محال ہونے
ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابر سن ۷۴ اسی مین ہے اور ولادت امام سن اسی مین ہے
پس ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے محال ہے اور اسکی جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ ولادت امام سن
اسی مین ہے منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنے قول ولادت امام کا سن ستر مین اختیار کیا
اب جواب اس منع کا ساتھ جواز اختیار روایت ۷۴ھ کے مقابلۃ المنع بالمنع ہے وہو باطل عند
اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہ کہ قاعدہ مقرر اہل اصول و فقہ اور معقول محققین کا یہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کرسکین کسیطور پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تابمقدور محامل صحت تلاش کرین
قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم و دینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم
لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ما روینا فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان ولا معتبر
التساوی فیہما انتہی یعنی جس نے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات عدم
جواز کے جیسے تین درہم مثلا مقابلہ دینار مین اور آٹھ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم ربا
کے مقابلہ آٹھ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہو گی اور سوا اسکی بہت ہین لیکن واسطے تصحیح تصرف اور
اصلاح کلام عاقل کے کہ تابمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کیطرف التفات نکیا بلکہ
فقط احتمال مقابلہ درہم کو ساتھہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھہ دس درہم کے کہ اسصورت مین بیع
جائز ہے لیلیا تاکہ کلام عاقل محمول علے الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو
دینار اور ایک درہم مین حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگے اور احتمالات عدم
صحت کیطرف التفات نکرینگے پس مولف معیار جو خلاف ضابطۂ عقل و عقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط
ہی احتمال تغلیط نکالا کرتی در صورت موجود ہونے محمل صحت کی احتمال زعمی اوسکا قابل اصغا فحول اور لایق التفات
عقول نہین اور جب تحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم
ملاقات امام کے جابر رضی اللہ تعالے عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال بیمعنے اور
بلا وجہ ہے پس قول کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھہ نقل موضوعات کے بناء الفاسد علی
الفاسد ہی اور برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیساکہ مفاد ہی کلام صاحب
بستان المحدثین کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہو گا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین
اور کوئی اور ثقہ اونکی مرویات کو جمع کرلے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جاینگی نعوذ باللہ
من ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہی کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سے قائم نہو گا ہرگز
موضوع کہنا حدیث کا صحیح نہین اور مستنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی
وغیرہ پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجہ نے روایت سن ستر اختیار کی اب اگر روایت عبد الرحمن
والی ہی وفات عبد اللہ بن انیس بر سن چوہتر مین اختیار کیجاوے تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہو گی اور یہہ ممکن
ہی کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرلی اور ایام بلوغ مین پونہچاوے اور یہہ سماع صحیح ہی

کما مر عن جامع الاصول انتہی اور بہہ بھی تاویل مذکور علامہ شامی بن سکتی ہی اور دو مذکور و سیر وارد ہنین تفصیل اسکی

بحث کرتے ہین شامی فرماتے ہین آخرجہ سبعضہم بسندہ الی الامام انہ قال ولدت سنة ثمانین وقدم عبد اللہ بن

انیس صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکوفة سنة اربع وتسعین ورایتہ وسمعت منہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حبک الشئی یعمی ویصم واعترض بان فی سندہ مجہولین وبان ابن انیس مات سنة ٥٤ واجیب بان ہذا الاسم

لخمسة من الصحابة فلعل الراوی غیر الجہنی ورد بان غیرہ لم یدخل الکوفة انتہی مطلب یہہ کہ بعض اہل حدیث نے روات کے

ساتھہ سند اپنی کی امام تک یہہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا سن اسّی ہجری مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے کوفی

مین سن چورانوی ہجری مین اور مین نے انکو دیکھا اور انسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی

سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے سنہ ٥٤ ہجری مین وفات پائی اوسکی جواب

مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہون عبد اللہ

جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئی اب اسجگہہ غور کرنا چاہیے کہ

اعتراض جو ساتھہ مجہول ہونے دو راویون کے واقع ہوا جواب اوسکا یہہ ہی کہ برتقدیر تسلیم جہالت کے

ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ حکم جہالت اور ستر حال راوی کا

یہہ ہی کہ حدیث مین اوسکی توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبة الفکر والتحقیق ان روایة المستور ونحوہ مما فیہ

الاحتمال لا یطلق القول بردہا ولا بقبولہا بل یقال فیہ ہی موقوفة الی استبانة حالہ کما جزم بہ امام الحرمین ونحوہ

قول ابن الصلاح فیمن جرح بجرح غیر مفسر انتہی پس حکم کرنا ساتھہ وضع حدیث کی فقط جہالت راوی کے سبب سے

سراسر جہالت ہی بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتھہ اسناد مذکور کے توقف ہی جب یہہ حدیث ساتھہ روایت ثقات

معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہونچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کے ہو جائیگی قال فی شرح نخبة الفکر

وان قامت قرینة ترجح جانب قبول ما یتوقف فیہ کحدیث المستور الذی رجحہ کثرة الطرق فہو الحسن

ایضا انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وہو قسمان احدہما

ما لا یخلو اسنادہ عن مستور لم تحقق اہلیتہ لیس مغفلا کثیر الخطاء ولا ظہر سبب مفسق ویکون متن الحدیث معروفا

بروایة مثلہ او نحوہ من وجہ آخر انتہی اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع

مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الباقی

زرقانی فرماتے ہین حبک الشئی یعمی ویصم حسن انتہی اور اسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة مین ملا علی

قاری فرماتے ہین حبک الشئ یعمی ویصم رواہ ابو داود وقد بالغ الصنعانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال السخاوی ویکفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولا شدید الضعف فہو حسن انتہی اور دوسرا اعتراض باوجود مدفوع ہونیکے ساتھ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب اسکا نقل کیا کہ شاید یہہ عبد اللہ ابن انیس اور ہون سوا جہنی کے اور یہہ جو نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو نہین گئی اس تاویل پر وارد نہین ہوسکتی کہ یہہ دعوی ہی بلا دلیل ہوسکتی کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلبات فی البلدان پانچو عبد اللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلے سوا علام الغیوب کے اور کو نہین پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک برہان استناع نہ قایم ہو کلام عاقل کے لئے محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط وتخطیہ کمر باندھنا اور محامل امکان وصحت کو چھوڑ دینا شیوہ سفاہت کا ہی اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہین مین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوے مین عبد اللہ بن انیس سے ملاقات کی یہہ امر واضح ہی کہ عبد اللہ ابن انیس غیر ہین جہنی کے آپ دیکھو یہہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام کے وفات پاچکی تھے کیونکر لایق استماع ہو اور عایشہ بنت عجرد کے صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکھتے ہین کما صرح بقولہما فی رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان ہے اسواسطے کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی کی منتفی ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور صحت رد احادیث صحابیت عایشہ بنت عجرد پر موقوف اور مبتنی نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجاے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ زن و مرد سے مروی ہین اور مردود نہین اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لا یخفی علی الماہرین نفی صحابیت بنت عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اون سے مردود کہدینا سراسر تعصب ہی قولہ اور واثلہ ابن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل مین سے مرجح دوسرا ہے الخ اقول پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے اسنو بالبطلان دعوی مولف معیار کیطرح ہی بعد اسکی کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جایگا حافظ الحدیث ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثین پہلے لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ

٣٢

نسبۃ بقول سمعت رسول اللہ صلعم یقول من تفقہ فی دین اللہ کفاہ اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب فی المیزان ہذا کذب فان ابن جزء مات بمصر ولابی حنیفۃ ست سنین

تشنو بنشتیک دوسری ترجمہ تاریخ کے الی بالاد تاریخکہ کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو
باثار المتشتہ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف آت بالشام سنۃ خمس اوثلاث اوست وثمانین
سیوطی بزدی الامام عنہ حدیثین فی تنظیر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک وتاریخ الی بالا برنکیۃ
والعمل رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاز من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر
اور مسند خوارزمی میں بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی آب اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور روایت امام
کے واثلہ سے ساتھ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیہ کا لغو اور بیمعنے ہو چکا لیکن چونکہ مؤلف نے
اسمیں زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہے لہذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن وار میں جو منقول ہی سید ابن خالد سے بقول امام نوادی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہیں قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین
قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی
لیکن مؤلف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنی کی والصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت اتفاقی
ابن حجر اور نوادی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء کے
سن امام کا چھ برس کا ہوا تو دونو تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہی اور اسمیں کوئی برہان امتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کے لئے صغر سن منافی نہیں ہوتا البتہ سامع ممیز اور
فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اس سن میں ممیز اور ہوشیار اور فاہم
خطاب ہو جاتے ہیں خصوصًا امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمود ابن الربیع وغیرہ میں کما
نقلنا سابقًا عن مقدمۃ جامع الاصول فتذکر اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں
اور وجیہ الدین علوی اوسکی تائید اور توضیح شرح میں کرتے ہیں کہ اصح یہہ ہی کہ حفظ روایت کے لئے
تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہیں کما قال ومن المہم معرفۃ سن التحمل ای السماع والاداء اختلف
فیہ فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمییز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان دون
خمس انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر میں کس طرح محال عادی ہوگا اور یہہ کہنا کہ اس تہوڑی
عمر میں امام دمشق کو کیونکر گئے یہہ جانا محال عادی ہے بہت نافہمی کی بات ہی اسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہی کہ

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس کیا بعید ہی کہ امام صاحب کسیکی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو گئے ہون اور وہان پر امام صاحب بھی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہوا اور عبد اللہ بن الحارث بن جزء کی ملاقات امام سے سولہوین برس مین جیساکہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سے نقل کیا ہی ظاہرا منصوص تقریب کے خلاف ہی مؤلف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقولہ شامی اور ابن طاہر او سپر وارد ہے عہدہ مؤلف تنویر الحق کا یہہ نہین کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون نقل کو ثابت کرے البتہ مطالبہ اوسکا ساتھہ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار مسلم رکھتا ہی پس مطالبہ مولف تنویر سے ساتھہ اثبات مضمون نقل کے داب بحث سے خارج ہی باآنکہ اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہی کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سے اشارہ طرف ضعف حدیث کے ہوتا ہی نہ طرف وضع کے پس حاصل یہہ ہوگا کہ یہہ حدیث منقول امام سے بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی تو بنا بر قول ضعف والون کے مقبول ہوگی اسواسطے کہ فضایل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول ہو جاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد الحسنۃ للسخاوی والضعیف کما یعمل فی الفضائل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہمہ اگر ہم عدم ملاقات امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سے مسلم رکہین تو پہر بہی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہے کچھہ حرج اور نقصان نہین اسواسطے کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سے ثابت ہو چکی ہے اور عنقریب اور بھی بعض وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحبؒ اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتی کہ تابعی ہوتے الخ **اقول** عجب بے انصافی ہی کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سے انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے تابعیت امام باوضح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطے کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابہ کفایت کرتی ہے اگرچہ رؤیت نہو اور احوال امام مین تو رؤیت بہی روایات مقبولہ مؤلف سے بخوبی ثابت ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

روٴیتہ احدیہا الآخر ولم تثبت انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام منتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من لیحنی
الصدق بذلک انتہی مختصرا پس روٴیت امام کی انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معیار منقولہ
ازمجمع زائد نمی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دار قطنی سے جو منقول ہوئی
تذکرۃ ابن طاہر سے اور روٴیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہی
تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکی بعض
روایات اخر مذکورۂ سابق سے کہ ناظر خاطر پر مخفی نہیں بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین
تطویل کلام سے جنبش نہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت دو چار
اور لکھتے ہیں علامہ محمد امین حاشیہ درمختار میں بیچ ذیل قول درمختار وصح ان ابا حنیفۃ سمع الحدیث الخ
کی فرماتے ہیں قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتابًا حافلًا ما حاصلہ ان اصحابہ
الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئًا فی ذلک و
لو کان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لا یخلو من
کذاب فاما روٴیتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لا شک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت
سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ رد علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یوٴید ما قال العینی قاعدۃ المحدثین
ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لانہ معہ زیادۃ علم کذا فی عقد اللآلی
والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ
العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد
من ائمۃ الامصار انتہی مختصرا اقول اور بھی موٴید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی
جسکی تفصیل گذر چکی وایضًا قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ المثبت مقدم علی
النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل وہو یقتضی صدقہ وعدم علم الاصل لا ینفیہ وہو مثبت جازم
فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصرا اور بھی علامہ شامی نے ابن حجر
سے ذیل قول ملاقات امام میں منبت عجرد سے نقل کیا ہی وزاد علی من ذکرہ ہہنا ممن روی عنہم
الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ سنہ ۸۸ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید ووفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنہ ۹۹ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ تسبیغ الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں فانہ ای الامام اباحنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی اور قاضی القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود الخوارزمی مسند امام میں فرماتے ہیں انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فان العلماء اتفقوا علے ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہی آپ منصفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابوحنیفہ بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوئی اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی آئمہ ثلاثہ کے بلند کیا اور آیہ کریمہ وَالَّذِیْنَ اتَّبَعُوْھُمْ بِاِحْسَانٍ الخ میں کہ مراد اس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین ہیں داخل ہوئی قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل اعلے واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام ناقلاً عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطاً لم یشترط علیہم وہوالاتباع باحسان انتہی وہکذا یفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ کے بعضے مخصوص اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی آئمہ مجتہدین کے بہت ہیں کہ ذکر انکا مفضے الی التطویل ہے لیکن فضیلت خاص تابعی ہونے کی کہ جسمیں بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمۃ الثلاثہ کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہنچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مولف اور جوابات خرخرفات اوسکی سہی اور احادیث موضوعہ منقولہ مولف سے ہمکو کچھ بحث نہیں اسواسطے اوسکی رد وقبول میں ہم بحث نہیں کرتے اور فی الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربع بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہیں لیکن بعض کو انمیں سے اللہ تعالیٰ نے بعض فضائل کے ساتھہ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتھہ فضیلت تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی نے میزان میں فرماتے ہیں روی الامام ابوجعفر الہرباوی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابوحنیفہ من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطا وابعدہم عن القول بالرای فی دین اللہ عزوجل الخ وقال ایضاً وروی الہرباوی ایضاً عن عبداللہ ابن المبارک انہ قال دخلت الکوفۃ فسالت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابوحنیفہ فقلت من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ

ثقات من اخذ عنه الناس واکثرهم اشتغالاً فی ایامه فقها ئوا حکم الامام ابو حنیفة فما تسالت تحت حسن مقنع
حسن من الاخلاق الحسنة الا وقد تواثقهم لانشیهم احدا متحقق بذلک غیر الامام ابی حنیفة انتہی اور
سیطہم اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہے اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہہ نہین کہ تنقیص ہو اوس
ائمہ مجتہدین کے اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہہ ہی کہ متعصبین منکرین جو
فضائل واقعیہ امام کو بحیل و تدابیر اٹھاتے ہین اور سوائی اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکی دماغ
مین نہین سماتی اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت اور تعصب پر سامعین منصفین کو اطلاع ہو جاوی تا باوجود
وجیہ بالطبع والحکمة مین منکرین **قولہ** اگر عدم تسلیم میں الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سی
یہہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہمیں فلانے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سی مساوات
اپنی اور نفی فضل اسکا ہوتا ہی تو امام کے کلام کو اس محمل پر محمول کرکے ایک نکتہ اور قرینہ بیان
تابعیت کا ٹھہرایا ہے اور یہہ مقصود نہین کہ یہہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہی اوپر بیان تابعیت کی
یا اس کلام کا محمل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسی شبہات رکیکہ قلت
فہم و تدبر شاک پر گواہ عدل ہین اور جس وقت تابعیت امام ساتھہ نقول مقبولہ مولف معیار کے اور
مذکورہ مولف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لاچکا بکمال
قوت ثابت ہو چکے پس بہت ظاہر ہے کہ ایسی امر محقق اور ثابت کے لئی احتیاج طرق اور ادلہ کے
کیا ہی پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر بطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحق الحق
ویہدی السبیل **قولہ** یہہ سب واہیات ہے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کے نزدیک
معتبر ہے اور مولف معیار بھی اونکے نقول کو مسلم الصحة رکھکر اونکے کلام سے جابجا استناد کرتا
ہے انھین ثقات معتبرین نے یہہ امور احوال امام مین نقل کئے ہین جیسے امام نووی نے تہذیب الاسما
مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے میزان
مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام مین ہم دو چار
نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کرکے لکھتی ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب مذکورہ مین دیکھ
لے اور سوا مذکورین کے ہزارون علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہہ امور نسبت امام صاحب کے نقل
کرتے ہین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہہ امر بہت واضح ہی **قال الامام النووی**

تہذیب الاسماء وعن سفیان بن عیینۃ قال ما قدم مکۃ فی وقتنا رجل اکثر صلوۃ من ابی حنیفۃ وعن
یحیی ابن ایوب الزاہد قال کان ابو حنیفۃ لاینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابو حنیفۃ
یسمی الوتد لکثرۃ صلوتہ وعن زافر بن سلمی قال کان ابو حنیفۃ یحیی اللیل برکعۃ یقرء فیہا القران
وعن اسد بن عمرو قال صلی ابو حنیفۃ صلوۃ الفجر بوضوء العشاء اربعین سنۃ وکان عامۃ اللیل
یقرء القران فی رکعۃ وکان یسمع بکائہ حتی یرحمہ جیرانہ وحفظ علیہ انہ ختم القران فی الموضع الذی
توفی فیہ سبعۃ الاف مرۃ وعن الحسن بن عمارۃ انہ غسل ابا حنیفۃ حین توفی وقال غفر اللہ لک لم
تفطر منذ ثلاثین سنۃ ولم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وعن ابن
المبارک ان ابا حنیفۃ صلی خمسا واربعین سنۃ الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القران فی
رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفۃ سمع رجلا یقول لرجل ہذا ابو حنیفۃ لاینام اللیل
فقال ابو حنیفۃ واللہ لایتحدث عنی بما لا افعلہ فکان یحیی اللیل صلوۃ ودعاء وتضرعا انتہی مختصر العقد الجمان
اور اسیطرح باقی کتب مذکورہ مین ساتھہ کچھہ زیادت ونقصان وبعض تغیرات کی مرقوم ہی اور علامہ محمد امین
رد المحتار مین فرماتی ہین عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ ای ومن ثم
کان یسمی الوتد لکثرۃ قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ بل احیاہ بقراءۃ القران فی رکعۃ ثلاثین سنۃ و
کان یسمع بکائہ باللیل حتی یرحمہ جیرانہ ووقع رجل فیہ عند ابن المبارک فقال ویحک اتقع فی رجل صلی
خمسا واربعین سنۃ خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القران فی رکعتین ونظمت ما عندی من الفقہ منہ و
لما غسلہ الحسن بن عمارۃ قال رحمک اللہ وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وفضحت
القراء انتہی اب غور کی جگہہ ہی کہ مولف معیار جو ان امور کو واہیات کہتا ہی کیونکر کہتا ہی اور اگر نقول ان
اکابر دین کی واہیات ہین تو تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ مولف معیار کی جو انہین اکابر سے منقول ہین
واہیات ہو جاینگی اور کوئی استناد مولف کا قابل اعتبار رہیگا بلکہ مبنی ساری روایات احادیث و
فقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی نقول پر ہی بیہودہ کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہین کہ واہیات کہنی والا نقول
ایسی ائمہ دین کا اپنا مذہب کسکی روایات سی درست کرتا ہی یا مدعی وحی والہام ہی اور ابطال ان نقول کا
ساتھہ دلیل تراشیدہ مولف کی یعنی بدعت ٹھہر اکر دلیل ہی کمال نافہمی کی اسلئی کہ بالفرض اگر دلیل مولف تمام
ہو جاوی اور گوہر مدعا مولف مزعوم مشت خاشاک سی اسکی ہاتھہ آوی تو مقتضی اسکا یہہ ہوگا کہ یہہ امور بدعت شنیعہ

ہین نہ یہ کہ نقول ان اکابر کی جہوٹ ہو جاوین نہایت بیجا ہی کہ نعوذ باللہ منہا حضرت امام پر عشق قرار دیجئے
لیکن قول غلطی نقل کا صاحب الیسی پر ہین! خلاصہ مرقومہ کے سراسر بیجا ہی ہے اور یہی کلام مولف کا اس
جگہپہ پر موافق اصطلاح مناظرین کے معارضہ ہوگا اور ہم پیشتر کتب مناظرہ سے ذکر نقل کرچکے ہین کہ
نقل پر چاہئے بلکہ نقض و منع وارد کرنا بہی صحیح نہین آور جو یہہ کہا ہی کہ امام کی تو یہہ شان نہین ہے کہ
الیسی تکلیف شاق اور بدعات کرا ونکی طرف نسبت کیا جاوے عجب بیمعنی کلام ہی اسلیے کہ جنکو خود مولف
معیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسی ہی ہین وہی حضرات ان امور
کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ناقلین صادقین کون ہونگے
اب سمجہو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ
مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اسلیے کہ بدعت لغت مین کہتی ہین اس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے
اور اصطلاح اہل شرع مین کہتی ہین اس عمل کو جو زمانہ وجود با جود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین نہ تہا
اور بعد اوسکی ہوا پہر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب وسنت اور اجماع امت اور قواعد
دین کے اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا ہوتا
ہے اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہوا اور مخالف کتاب وسنت
نہ ہوے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ
مستحق ذم ہے ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال فی
الازہار ای بدعۃ سیئۃ ضلالۃ لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من
عمل بہا وجمع ابوبکر و عمر القرآن وکتبہ زید فی المصحف وجدد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال النووی
البدعۃ کل شئ عمل من غیر مثال سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل بدعۃ ضلالۃ عام مخصوص قال الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی آخر کتاب
القواعد البدعۃ اما واجبۃ کتعلم النحو المفہم لکتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین
اصول الفقہ والکلام فی الجرح والتعدیل واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجیۃ والمجسمۃ والرد
علی ہؤلاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ واما مندوبۃ کاحداث
الربط والمدارس وغیرہا مما کان احداثہ لم یعہد فی الصدر الاول وکالتراویح ای بالجماعۃ العامۃ

والکلام فی دقائق التصوف واما مکروهة کزخرفة المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیه واما مباحة کالمصافحة عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیه واما عند الحنفیه فمکروهة والتوسع فی لذیذ الماکل والمشارب والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلفوا فی کراهة بعض ذلک قال الشافعی رحمه الله تعالی ما احدث مما یخالف الکتاب والسنة والاثر والاجماع فهو ضلالة وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا من ذلک فلیس بمذموم وقال عمر رضی الله تعالی عنه فی قیام رمضان نعمت البدعة هذه هذا آخر کلام الشیخ النووی فی تهذیب الاسماء واللغات انتهی وقال العلامة ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم یکن معروفا فی کتاب ولا سنة ولا اجماع الابتداع اذا کان من الله سبحانه وحده فهو اخراج الشیء من العدم الی الوجود وهو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی الله تعالی فاما الابتداع من المخلوقین فان کان فی خلاف ما امر الله به ورسوله فهو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب الله الیه وحض علیه او رسوله فهو فی حیز المدح وان لم یکن مثاله موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهذا فعل من الافعال المحمودة لم یکن الفاعل قد سبق الیه ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع به لان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد جعل له فی ذلک ثوابا فقال من سن سنة حسنة کان له اجرها واجر من عمل بها وقال فی ضده من سن سنة سیئة کان علیه وزرها ووزر من عمل بها وذلک اذا کان فی خلاف ما امر الله به ورسوله ویعضد ذلک قول عمر بن الخطاب رضی الله تعالی عنه فی صلوة التراویح نعمت البدعة هذه لما کانت من افعال الخیر وداخلة فی حیز المدح سماها بدعة ومدحها وهی وان کان صلی الله علیه وسلم قد صلاها الا انه ترکها ولم یحافظ علیها ولا جمع الناس علیها فمحافظة عمر علیها وجمع الناس لها وندبهم الیها بدعة لکنها بدعة محمودة ممدوحة انتهی وقال الشیخ علی المتقی فی جوامع الکلام البدعة منقسمة الی واجبة ومحرمة ومکروهة ومباحة والطریق فی ذلک ان تعرض البدعة علی قواعد الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فهی واجبة او فی قواعد التحریم فمحرمة او فی الندب فمندوبة او المباح فمباحة انتهی مختصرا وهکذا فی الطریقة المحمدیه للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر ومصباح الزجاجة شرح سنن ابن ماجة والطیبی شرح المشکوة واللمعات وغیرها مگر ہمنے بنظر اختصار وحصول مقصود بقدر مذکور عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہیں کی پس اول تو یہہ ہی کہ افعال ائمہ مجتہدین تابعین کو جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم الی آخرہ سے ظاہر ہی بدعت کہنا

نیز بدعت حسنہ دین مین داخل نہی اسواسطے کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوئی تو تقلید کسکی کیجاتی
اور اعتقاد کسکی اعمال پر ہوگا بلکہ افعال اونکی داخل سنت ہین اسی سبب سی بعض علماء محققین فرماتے
ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہی جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہوا اور موافق تعریف امام نووی
اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتی ہین لیکن بدعت حسنہ ہی نہ سیئہ اور موجب اجر و ثواب ہے
نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان افعال کو بدعت
سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علمانے کہا ہی کہ بدعت وہی ہے کہ خلاف
ہو حق متلقے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد خلاف
المعروف عن الرسول صلے اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عزا ہذا
التعریف فی ہامش الخزاین الی الحافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل اولا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین وانکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ او استحسان وجعل ذلک دینا قویما وصراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو
کہ اوسکی جواز کی کوئی اصل کتاب و سنۃ اور اجماع امت سی ہاتھہ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین
کیونکر داخل ہوگا بالجملہ جونسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوی کسیکی تقدیر پر افعال مذکورہ امام موجب
ذم نہین بلکہ سبب اجر ہین بعد ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھہ افعال صحابہ کرام اور ساتھہ تقریر رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کہا جاویگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب
ہی اب سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جن سے اوپر بدعیت عبادات مرویہ امام کے برہان لایا ہے اور
اوس مین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اوسکا یہہ ہی کہ پہلی حدیث احب الصلوۃ الی اللہ صلوۃ
داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ سے یہہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ صلوۃ اور
صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسیکے فرماتے اور صیام نوافل اسیطور پر رکہتے
اسواسطے کہ مخالف جواز اور رضامندی الہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے
تہے اور حال یہہ ہی کہ کبہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبہی زیادہ اور کبہی کم اس سے

قیام فرماتی تہی اور کسی مہینے مین تین روزہ اور کسی مین زیادہ اور کسی مین کم رکھتے تھے اور احادیث دال اسپر بہت
ہین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم یصوم حتے نقول لا یفطر و یفطر حتے نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قران شریف مین قیام
شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اَنَّکَ تَقُوْمُ اَدْنٰی مِنْ ثُلُثَیِ الَّیْلِ وَنِصْفَہٗ وَثُلُثَہٗ
پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جس وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع ہوا تو یہہ بات
کہل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالے کو نسبت اورون کے پسند ہے لیکن اس پسند ہونے
سے نفی پسند ہونی اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کے لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیات کسی
عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہوا و بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسری انبیا اور امتیون کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہی جیسی وارد ہوا ہی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اِنَّ اَحَبَّ اَسْمَائِکُمْ اِلَی اللّٰہِ عَبْدُ اللّٰہِ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ رواہ مسلم دیکہو احب ہونے اسم عبد اللہ و
عبد الرحمان کسی نزدیک اللہ تعالی کے یہہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالے کو احب نہین اور سوا
ان نامون کے اور نام رکہنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام محمد اور احمد
کیون تجویز فرماتا قال العلی القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث اِنَّ اَحَبَّ اَسْمَائِکُمْ الخ قیل ای بعد اسماء
الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علے ان الاسمین لیسا احب من اسم محمد فہما فی رتبۃ التساوی
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہے اور اسیطرح کی
حال ہے حدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلے اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنے بہت پسند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو کپڑون مین جسکو
پہننے تہی چادر یمانی تہی اب اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند تہا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابو داؤد اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہہ ہی کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند
تہا درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بہی بہت پسند تہی اور اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

تھے یا مجھ کو بعض حیثیات سے چہرہ پسند تھے اور بعض حیثیات سے قمیص کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین حدیث ان من احب الثیاب عندہ کان القمیص ربما اشتہر من ان المراد فی مثلہ انہ من
جملۃ الاحب کا وہ کوئے کثیر من الاشیاء انہ افضل الاعمال والعبادات واما بان التفضیل راجع الی
الصفۃ والقمیص احب الانواع باعتبار اللبس والحبرۃ احب الالوان باعتبار الکون انتہی اور اسیطرح بہت
سی شیئین دلائل اس مضمون پر وارد ہین کہ ہمنی بخوف تطویل ذکر انکا نہ کیا اور بھی بیان قاعدہ استعمال افعل
التفضیل کا کہ متعلق علم معانی ونحو سے ہے اور مفید تھا یہانپر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود
سمجھ لیگا اور حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور اسی طرح حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ینام اول اللیل ویحیی آخرہ الخ سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطیکہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض نوافل کو بجہت ادای حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث
شفقت اور رفق مومنین کے ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے بھی نوافل بجالاتے دیکھینگے
تو بسبب شوق اقتدا اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اُن پر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین
قصور ہوگا کما قال فی جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یواصل وینہی امتہ
عن الوصال وقد ترک بعض النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور باینہمہ شوق عبادت
اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پای مبارک
ورم کر جاتے تھے اخرج فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم
حتی تورمت قدماہ وفی اخری انہ صلی حتی انتفخت قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام ابد کو کہ بنظر مصالح کے تھا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل
کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوٰۃ التراویح اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اُسکا عنقریب آتا ہی اور اقوال
ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور
حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ
کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ نے قسم کھائی تھی کہ مین تمام شب قیام کرونگا
اور ہمیشہ روزہ رکھونگا اور عورتون سے نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب
رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح

[illegible]

ارغبت عن سنتی ... اتق اللہ یا عثمان فان لاہلک علیک حقا وان لضیفک علیک حقا وان لنفسک علیک حقا فصم وافطر وصل ونم رواہ ابو داؤد

النار فسال عن بمینہ فنزل لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم انتہی اور تفسیر نیشاپوری مین مذکور ہی کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ نے بہت سی باتین رہبانیت کی جو خلاف سنت تہین اختیار کرنا چاہی تہین کما قال عن عثمان بن مظعون انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال غلبنی حدیث نفسی عزمت علی ان اختصی فقال مہلا یا عثمان فان خصاء امتی الصیام فقال ان نفسی تحدثنی بالترہب قال ترہب امتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوٰۃ فقال تحدثنی نفسی بالسیاحۃ قال سیاحۃ امتی الغزو والحج والعمرۃ فقال ان نفسی تحدثنی ان اخرج مما املک فقال الاولی ان تکفی نفسک وعیالک وان ترحم المسکین والیتیم وتعطیہ ما فضل من ذلک فقال نفسی تحدثنی ان اطلق خولۃ فقال الہجرۃ فی امتی ہجرۃ ما حرم اللہ تعالی قال فان نفسی تحدثنی ان لا اغشاہا قال ان المسلم اذا غشی اہلہ وما ملکت یمینہ فان لم یصب من وقعتہ تلک ولدا کان لہ وصیفا فی الجنۃ وان کان لہ ولد مات قبلہ او بعدہ کان لہ قرۃ عین وفرح یوم القیمۃ وان مات قبل ان یبلغ الحنث کان لہ شفیعا ورحمۃ یوم القیمۃ قال فان نفسی تحدثنی ان لا اکل اللحم قال مہلا یا عثمان انی اکل اللحم اذا وجدتہ ولو سالت اللہ تعالی ان یطعمنی کل یوم فعلہ قال فان نفسی تحدثنی ان لا امس الطیب قال مہلا فان جبرئیل یامرنی بالطیب قال لا تترکہ یوم الجمعۃ ثم قال یا عثمان لا ترغب عن سنتی انتہی مختصرا پس یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوا ترک سنت کے ان امور مین اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کے مضرت بھی ملاحظہ فرمائیے تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا اترغب عن سنتی نہ یہ کہ قیام تمام شب اور صیام ابد مین سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سے چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری اس مضمون کو افادہ فرماتے ہین حق النفس الرفق بہا وحق الاہل القیام بنفقتہم واصلاح حالہم وحالہم فلا تتعب نفسک بحیث تضعف عن القیام بما یجب علیک من ذلک انتہی الحاصل عبادات نوافل اللہ تعالی کی اس طور پر کہ جسمین اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد نہو جیسی قیام شب اور صیام منقول امام ابو حنیفہ رض سے جائز بلکہ بعض مستعدین شائقین کی نسبت اولی اور بعض پر بنظر مصالح خارجیہ کے ضروری ہے اور نہی اوسکی حدیث مذکور سے جو باب عثمان بن مظعون مین وارد ہے

نہیں ثابت ہوتی باقی اور حدیث عبداللہ ابن عمرو بن العاص بھی اسی طرح بہ نسبت احمال منقولہ امر پر
دلالت نہیں کرتی ہے اسواسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عبداللہ ابن عمرو کو بسبب
احتمال لحوق ضعف کے آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے
تھا چنانچہ حدیث بخاری جو مروی ہے محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قَالَ قَالَ لِی رَسُولُ اللہِ صلے
اللہ علیہ وسلم یَا عَبْدَ اللہِ اَلَمْ اُخْبَرْ اَنَّکَ تَصُومُ النَّہَارَ وَتَقُومُ اللَّیْلَ فَقُلْتُ بَلٰی یَا رَسُولَ اللہِ قَالَ
فَلَا تَفْعَلْ صُمْ وَاَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ فَاِنَّ لِجَسَدِکَ عَلَیْکَ حَقًّا وَاِنَّ لِعَیْنِکَ عَلَیْکَ حَقًّا وَاِنَّ
لِزَوْجِکَ عَلَیْکَ حَقًّا وَاِنَّ لِزَوْرِکَ عَلَیْکَ حَقًّا وَاِنَّ بِحَسْبِکَ اَنْ تَصُومَ مِنْ کُلِّ شَہْرٍ ثَلٰثَۃَ اَیَّامٍ فَاِنَّ لَکَ بِکُلِّ
حَسَنَۃٍ عَشْرَ اَمْثَالِہَا فَاِذًا ذٰلِکَ صِیَامُ الدَّہْرِ کُلِّہٖ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَیَّ قُلْتُ یَا رَسُولَ اللہِ اِنِّی اَجِدُ قُوَّۃً
قَالَ فَصُمْ صِیَامَ نَبِیِّ اللہِ دَاوٗدَ وَلَا تَزِدْ عَلَیْہِ قُلْتُ وَمَا کَانَ صِیَامُ نَبِیِّ اللہِ دَاوٗدَ قَالَ نِصْفُ الدَّہْرِ قَالَ
فَکَانَ عَبْدُ اللہِ یَقُولُ بَعْدَ مَا کَبِرَ یَا لَیْتَنِی کُنْتُ قَبِلْتُ رُخْصَۃَ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ انتہی
وقال العلامۃ العینی نے باب صوم الدہر ای فی بیان صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم
فی الترجمۃ لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبد اللہ بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلی اللہ
علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بسرد الصوم ویبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب
فی مطلق الصوم انتہی اور یہ بھی فرمایا اور یہ قول انک لا تستطیع ذلک الخ سے قد علم صلے اللہ علیہ وسلم
باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالۃ
الراہنۃ لما علمہ صلے اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ المشقۃ ویفوت ما ہو اہم من
ذلک انتہی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں انہ سمع اہل العلم یقولون لا باس بالصیام الدہر
اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامہا وہی ایام منی ویوم الفطر ویوم
الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہی اور علامہ زرقانی شرح موطا میں اس
قول پر فرماتے ہیں وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلۃ ولقولہ صلے اللہ علیہ
وسلم مَنْ صَامَ الدَّہْرَ ضُیِّقَتْ عَلَیْہِ جَہَنَّمُ ہٰکَذَا وَعَقَدَ بِیَدِہٖ اخرجہ احمد والنسائی و
ابن خزیمۃ وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ فلا یدخلہا وعلے بمعنے عن ای ضیقت عنہ
قال الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

لانه يفوت حقوقها بالعبادة وقال اهل الظاهر واسحاق واحمد في رواية بكراهة صوم الدهر وقال ابن
العربي من المالكية وشذ ابن حزم فقال من صام الدهر اثم لحديث الصحيحين لا صام من صام
الابد مرتين لانه ان كان دعاء فيا ويح من اصابه دعاء المصطفى وان كان خبرا فيا ويح من اخبر
عنه انه لم يصم واجيب بانه محمول على من تضرر به او فوت به حقا ويؤيده ان النهي كان خطابا لعبد الله
ابن عمرو بن العاص وفي مسلم والبخاري عنه انه عجز في آخر عمره وندم على كونه لم يقبل رخصة
النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه لعلمه بانه سيعجز واقر حمزة بن عمرو لعلمه بقدرته بلا ضرر وبان
معناه الخبر عن كونه لم يجد من المشقة ما يجده غيره لانه اذا اعتاد ذلك لم يجد في صومه مشقة
وتعقبه الطيبي بانه مخالف لسياق الحديث الا ترى انه نهاه اولا عن صيام الدهر كله ثم حثه على
صوم داود والاولى انه خبر عن انه لم يمتثل امر الشرع وبانه محمول على حقيقته بان يصوم العيدين
وايام التشريق وبهذا اجابت عائشة واختاره ابن المنذر وطائفة وتعقب بانه صلى الله عليه
وسلم قال لمن سأل عن صوم الدهر لا صام ولا افطر وهو يؤذن بان لا اجر ولا اثم ومن صام الايام
المحرمة لا يقال فيه ذلك لانه عند من اجازه الا ايام يكون قد فعل مستحبا وحراما وايضا فان الايام
المحرمة مستثناة شرعا غير قابلة للصوم فهي بمنزلة الليل وايام الحيض فلم تدخل في السؤال عند من
علم بتحريمها ولا يصلح الجواب بقوله لا صام ولا افطر لمن لم يعلم تحريمها قال النووي قوله صلى
الله عليه وسلم في صوم يوم وفطر يوم لا افضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد
لظاهر هذا الحديث وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن
عمرو ومن في معناه وتقديره لا افضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه
حمزة بن عمرو عن السرد ويرشده الى يوم ويوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه
وبينه له لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفى شرح موطا ميں لكها
ہے كه امام شافعي جمع كرده است در آثار مختلفه درين باب بانكه صوم دهر ممنوع است براى
كسے كه خوف ضرر داشته باشد و فوت حقى گمان برد و مستحب است براى غير آن و مذهب مختار
حنفيه موافق قول مالك است كه چون ايام منهيه افطار كند در صوم دهر هيچ باكے نيست كذا فى العالمگيرى
انتهى اب اہل تحقيق پر خوب واضح ہوا كه كثرت عبادات نوافل جو عبد الله بن عمرو بجا لاتے تھے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت مین احتمال مضرت آتیہ وکا تھا اسواسطے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے اور ساتھ رفق کے اور تخفیف رہنے دینی فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا تھا امر صاف ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے مجاہدہ
ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کیونکر مداومت کرتے اور یالیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کیون فرماتے اور تائید اس مدعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ مین فرماتے
ہین عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم ای نت فغضب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضینا باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ
علیہ وسلم نبیا ورسولا فجعل عمر یردد ہذا الکلام حتی سکن غضبہ فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم
الدہر کلہ قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم ولم یفطر انتہی فی شرح السنۃ معناہ الدعاء علیہ زجرا لہ ویجوز
ان یکون اخبارا قال المظہر یعنی ہذا الشخص لم یفطر لانہ لم یاکل شیئا ولم یصم لانہ لم یکن بامر الشارع
انتہی وہذا الخبر فی الصحیحین لا صام من صام الابد وقیل اخبار لانہ اذا اعتادہ ذلک لم یجد ریاضتہ
لا کلفۃ فیتعلق بہا مزید ثواب فکانہ لم یصم وحیث لم ینل راحۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یفطر
قال الشافعی ومالک ہذا فی حق من ادخل المنہی فی الصوم واما من لم یدخلہا فلا باس علیہ فی صوم
ما عداہا لان ابا طلحۃ الانصاری وحمزۃ بن عمرو الاسلمی کانا یصومان الدہر سوی ہذہ الایام ولم
ینکر علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃ النہی ان ذلک الصوم یجعلہ ضعیفا فیعجز عن الجہاد
وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہ صوم الدہر لانہ یضعفہ او یصیر طبعا لہ
ومبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرا پس محل غور ہی کہ فعل صحابہ کرام کو کہ جسپر رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے انکار نہین کیا مؤلف سیار بدعت کیونکر کہتا ہی اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور
تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اور مذاہب مجتہدین صحابہ وتابعین کسی لاتا ہے ایسی سنت مقررہ
مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ تسلیم وقبول ایسی امور کی بھی پیشہ
جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی اور یہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو کی اجوال مین العرالخدرا

انك تصوم الدهر وتقرءُ القرآن فی كل ليلةٍ فقلت يا نبیّ الله وانّی لو اُرِدْ بذلك الّا الخیرَ اَوْ فی روایۃ۔ قال واقرءِ القرآن فی کلّ شھرٍ قال قلتُ یا نبیّ الله اِنّا اُطِیق افضل من ذلك قال فاقرأ فی سبعٍ لا تزد الحدیث اسکا حال یھہ ہی کہ جواب بدعت سمجھنی صوم دہر کا اس حدیث اور امثال اسکی سی ہم دیکھلی اب باقی رہی تلاوت قران تو اوسکا حال یھہ ھے کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینی مین یا ساتھہ روز مین عبد الله بن عمرو کو واسطی رفق اور مصلحت ادای حقوق کے تہا جیسا کہ صوم مین گذرا اسواسطی کہ تین روز سے کم مین ختم کرنا مطلقا حرام و مکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحبُّ اَن لا یقرءَ القرآنَ فی اقلّ من ثلثۃِ ایامٍ قال النوویُ اختلفَ عاداتُ السلفِ فی وظائفِ القراءۃِ فکان بعضھم یختم فی کلّ شھرٍ وھو اقلُّہ واما اکثرہ فثمانُ ختماتٍ فی یومٍ ولیلۃٍ علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نُقِلَ عن علیٍّ رضی الله تعالی عنہ اکثرُ من ذلک انتھی قال الکرمانی فان قلتَ مقتضی لا تزد ان لا یجوزَ الزیادۃ قلتُ لعلّ ذلک بالنظر الی المخاطَبِ خاصّۃً لعجزِہ وضعفِہ او النھیُ لیس للتحریمِ انتھی وقال فی فتح الباری بالمختصر اَنّ النھیَ عن الزیادۃِ لیس علی التحریمِ کما اَنّ الامرَ فی جمیعِ ذلک لیس للوجوبِ وعُرِفَ ذلک من قرائنِ الحالِ التی ارشدَ الیھا السیاقُ وھو النظرُ الی عجزِہ عن سوا ذالک فی الحالِ او فی المآلِ واغربَ بعضُ الظاھریۃِ فقال یحرمُ اَنْ یقرءَ القرآنَ فی اقلّ من ثلاثٍ قال النوویُ اکثرُ العلماءِ علی انّہ لا تقدیرَ فی ذلک وانّما ھو حسبَ النشاطِ والقوۃِ فعلی ھذا یختلفُ باختلافِ الاحوالِ والاشخاصِ فمن کان من اھلِ الفھمِ وتدقیقِ الفکرِ استحبَّ لہ اَنْ یقتصرَ علی القدرِ الذی لا یُخِلُّ بالمقصودِ من التدبرِ واستخراجِ المعانی وکذا من کان شغلَ بالعلمِ او غیرِہ من مھماتِ الدینِ ومصالحِ المسلمینَ العامّۃِ یستحبُّ لہ اَنْ یقتصرَ علی القدرِ الذی لا یُخِلُّ بما ھو فیہ ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثارُ ما امکنہ من غیرِ خروجٍ الی المللِ ولا یقرءُ ھذرمۃً انتھی ملخصاً وقال الامامُ النوویُ فی تھذیبِ الاسماءِ قال الجنیدُ کان الشافعیُ رحمہ الله تعالی یختمُ فی کلّ یومٍ ختمۃً انتھی تو دیکھو جس وقت آٹھہ ختم سے زیادہ شب و روز مین علی رضی الله تعالی عنہ نے پڑھے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الخ کے آٹھہ ختم سے زیادہ پڑہنا شب و روز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو حضرت حق سبحانہ یہہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری کہ ایکدن رات مین مع مراعات حقوق تلاوت الله حقوق ضروریہ عباد و عبادت کے زیادہ آٹھہ ختم سی پڑہ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ھی

وفی مسلم اخبر انک تصوم الدھر وتقرأ القرآن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی الله وانی لم ارد بذلک الا الخیر قال وتقرأ القرآن فی کل شھر قال قلت یا نبی الله انا اطیق افضل من ذلک قال فاقرأہ فی سبع لا تزد علی ذلک الحدیث رواہ الشیخان

کما لا یخفی اور حدیث ابی داؤد جو مروی ہے عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہے عن
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جس سے مؤلف نے اور کراہت ختم قرآن کے بیچ کمتر کے تین دن
میں استدلال کیا ہے جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ یارو حدیث
ابی داؤد میں جو یہ واقع ہے لا یفقہ من قرء القرآن فی اقل من ثلاث کے کیا معنی ہیں تو سنو کہ معنی
اسکے یہ ہیں کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم میں ختم کر کے حاصل نہیں کر سکتا اور یہ حکم
بحسب اشخاص کے مختلف ہے لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہیں
بغیر اسکے بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہے اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
نے ابھی ہو چکا دلیل واضح ہے اس بات پر کہ نہی بیچ باب ختم قرآن کے کم میں تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور نسبت بعض اشخاص کے ہے نہ بنسبت کل کے اور معلل ہے ساتھ لحوق ملالت اور کثرت عجلت
کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے اسکو نہی
نہیں ہے قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ
ای لم یفہم فہما تاما من قرء القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر من الایام
لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃ والملالۃ قالہ الطیبی ای لم یفہم ظاہر
معانی القرآن واما فہم دقائق القرآن فلا یفیدہ الاعمار والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم یتفاوت
الفہم بحسب الاشخاص والافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قراءتہ فہو حاصل لمن فہم ولمن لم یفہم
بالکلیۃ للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃ من السلف فکانوا یختمون القرآن فی ثلث
دائما وکرہوا فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح
عند الاصولیین فختم جماعۃ فی یوم ولیلۃ مرۃ وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعۃ
من لا یحصون کثرۃ وزاد آخرون علی الثلاث فختم جماعۃ مرۃ فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر
وآخرون فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابۃ وغیرہم وقال النووی المختار ان
ذلک یختلف باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر
یحصل لہ کمال فہم ما یقرؤہ ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر
علی قدر لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہؤلاء فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالۃ

والہذرمة وہی السرعة فی القراءة وقال النودی کان واحد من الصوفیة یختم فی اللیل اربعًا و بالنہار اربعًا وقدروی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انہ کان یختم فی اللیل والنہار سبعین الف ختمة انتہی مختصرًا اور یہہ کہنا کہ شب و روز مین تین ختم پوری ہوتا نہین ہو سکتا باطل ہوا اسلئی کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھہ ختم شب و روز مین کیا کرتی تھی تو جسطرح اور اکثر صالحین تین ختم پوری کرتی تھی اوسیطرح امام صاحب تین ختم پوری کرتے تھی اور یہہ کہنا کہ کرامت ایک امر اتفاقی ہی ہمیشہ نہین ہوتی مزعوم فاسد اور قول کاسد ہی اسواسطی کہ کرامت کہتی ہین اس امر مخالف عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی اسمین قید اتفاقی ہونے کی اصطلاح جدید ہی جانب مولف معیار سی چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقلہ من المرقاة والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اما الثانی وہو ان یظہر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیٔ من الدعاوی فذاک الانسان اما ان یکون صالحًا مرضیا عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثًا مذنبًا والاول من القول بکرامات الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازہ انتہی علی قدر الحاجة وہکذا فی عامة کتب العقائد اور یہہ قول شاہ ولی اللہ رحمة اللہ علیہ کا ومنہا التشدد وحقیقتہ اختیار عبادات شاقة لم یامر بہا الشرع الخ جسکا حاصل یہہ ہی کہ وہ تشدد عبادات مین جو شرع مین ماموریہ نہین ہی بلکہ منع ہے جیسے حلف کہانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات شاقہ کا جن سی ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا جنسے کبھی کبھی سبب تحریف دین پڑجاتا ہی چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم کا اسپر دال ہے فاذا صار ہذا المتعمق او المتشدد معلم قوم ورئیسہم ظنوا ان ہذا امر الشرع ورضاہ وہذا داء رہبان الیہود والنصاری لیکن مولف نی اسکو واسطی غرض تطبیق کلام اونکی کی اوپر مدعا اپنی کی حذف کر دیا ہی غرض نہین پونہچتا اسلئی کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونو صحابیونکو واسطی احتمال وقوع تحریف کی تہی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک اور محققین محدثین کے بجہت اتلاف حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو تو نہی اور عثمان بن مظعون کو بجہت حلف ترک حقوق واجبہ کی تحریمی تہی اور احوال منقولہ امام مین ان امور مین سی کوئی بھی موجود نہین پس افعال اونکے اس قول سی

کیونکر قابل رد اور بدعت قرار دی جاوین اور مرتفصیلہ نسبتہً کر بلکہ افعال منقولہ اونکی موافق عزیمت اور
سنت تھی دیکھو کلام علامہ عینی کو نص صریح ہی اسباب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا بعض صحابہ کو کثرت عباداتِ شاقہ سی بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے تھا نہ بجہت مکروہ
اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک ابن اسماعیل مین سی فرماتی ہین الرابع
فیہ بیان شفقتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورافتہ بامتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام
علیہا بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ انشط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف ما یشق
علیہ فانہ معرض لان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد والمہلب انما قال
علیہ السلام خشیۃ الملال اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ رہبانیۃ ابتدعوہا
الایۃ الا تری ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ لما
ضعف ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ
من السلف لا بأس بہ قول السعودی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی رسول اللہ
اسوۃ حسنۃ وقال مرۃ قال لا بأس بہ ما لم یضر ذلک لصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ اور اگر شبہ ہو کہ تجویز
کرنا امام مالک اور جماعۃ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کی ہے
تو جواب اسکا یہ ہی کہ طاقت عابدین کی بحسب مزاج اور ازمنہ اور کثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی
ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور اضاعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکی لئی بلا کراہت
جائز ہی اور بہ نسبت اوسکی یہہ قیام تمام شب خارج طاقت سی نہین کہ منافی حدیث اکلفوا من العمل الخ کے
پڑے اور جب کہ امور مذکورہ مین سی کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بلا کراہت
بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین
اسمضمون پر دال ہی ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور یعامل بکم معاملۃ الملول ای تعبدوہ
علی فتور فاعبدوہ ما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہہ کلام صاحب فتح الباری کا
الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمۃ ورخصۃ والاعتقاد ان الاوفق الموافق اولی من الشاق
المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات یہ عزیمت امور مذکورہ کی
اس سی نہین ہو سکتا اسواسطیکہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ حدود شرعیہ سی جو عزیمت اور رخصت کے ہو

مسلمان کو تجاوز نچاہیئی اور مناسب اور موافق عبادت اولی ہوتی ہی اشق مخالف سی پس عبادات امام کب خارج تھی حدود عزیمت و رخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری سے کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھی پس یہہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہہ امور مخالف شرع تھے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا پس یہ "جین جو قصے واہی مدح امام ہین نقل کرتے ہین ساتھہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہنچی اور نیز مخالف سنت ہین جواب اسکا مفصلا کلام سابق سی کہل چکا کہ یہہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار اور حکایات احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کسنی شرط کی ہی تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطی تسلسل اور اتصال شرط کرنا بسا عجیب ہی ومن ادعی فعلیہ البیان دیکہو جو حدیث واسطی عمل کرنیکے تلاش کیجای تو پونہچنا اُس حدیث کا عازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اُسکا واسطی عمل اور قبول کے کافی ہی قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح مَن اَرادَ العملَ بحدیثٍ مِن کتابٍ فطریقُہ اَن یاخُذَہ مِن نسخۃٍ معتمدۃٍ قابلہا ہو او ثقۃٌ باصولٍ صحیحۃٍ فاِن قابلہا باصلٍ معتمدٍ محقّقٍ اَجزاہ انتہی پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین تفصیل مذکور ہین تو ہماری قبول کرنیکو یہہ امر کافی و وافی ہے اور توقف صحت خبر کا در سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید اور زعم فاسد غیر سدید ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القولِ والفعلِ والاعتقادات ونستعین بجنابہ فی کفایۃِ المہماتِ ودفعِ شرورِ البُغاۃ بحرمۃِ سیدِ السادات قال صاحب التنویر باب دوسرا بیچ بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرمایا ہی اللہ تعالےٰ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ فلاجلہ اصل غرض سمو لف کی الخ اقول وبعونہ احول آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ نازل ہوئی تھی بیچ جواب شبہہ مشرکین کے جو کہتی تھی کہ رتبہ اللہ تعالی کا برتر ہی اسبات سی کہ رسول اوسکی بشر ہون اور مقصود اس شبہہ سی انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنی معاونین اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سی یا او ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مرد کے نہین بہیجا اور اسیطرح پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

جیسا کہا گیا ہے تفسیر کبیر و النیشاپوری میں الشبہۃ ہو مشرکین قریش کو نبوت پیغمبر میں کہ اللہ اجل من ان یکون
رسوله بشرا فاجاب بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا المراد ان عادة الله مستمرة من اول
الخلق والتكليف ثم انهم كانوا يسترشدون من اليهود والنصارى اصحاب العلوم والكتب فامرهم الله تعالى
ومعنى فرضنا بان يرجعوا في هذه المسئلة اليهم ليبينوا لهم ضعف هذه الشبهة وسخفها وذلك قوله فاسئلوا
اهل الذكر انتهى مختصرا وقال في البيضاوي فاسئلوا اهل الذكر اهل الكتاب او علماء الاخبار ليعلموكم انتهى
وهكذا في الكشاف والمدارك اور لفظ اہل کا اسجگہ بمعنے والیوں اور صاحبوں کے ہے کما قال فی القاموس
اہل الامر ولاته انتہی پس مراد اہل ذکر سے متولین ذکر یعنے جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا احبار
انکے ہیں اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہی نہ واسطے خصوص
مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہہ مشرکین کے محل خاص میں نازل ہوئی تھی بمقتضای
عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا
علماء اور واقفین اُس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہی احکام متعددہ استنباط کرتے ہیں منجملہ اوسکی
یہ ہے کہ جس وقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اُس امر کیطرف
رجوع کرے اور یہ بھی اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنے مان لینا
قول کا بغیر معرفت دلیل کے اس لئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے کے
معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہیں ہے قال العلامة السمهودي في العقد الفريد التقليد قبول
القول بان يتبعه من غير معرفة دليله فاما مع معرفة دليله فلا يكون الا المجتهد لتوقف معرفة الدليل على
معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عن المعارض ومعرفة السلامة عنه متوقفة على استقراء
الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد ومن لم يوجب البحث عن المعارض واكتفى بمجرد معرفة الدليل
كمن اجاز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فلم يكتف بمعرفته من غير مجتهد اذ لا وثوق بمعرفة غيره في
الادلة الظنية انتهى پس ثابت ہوا کہ یہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال
السيد السمهودي في العقد الفريد ودليل وجوب تقليد غير المجتهد مجتهدا قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون انتهى وقال الشيخ ابن الملا فروخ المكي في القول السديد ومن لم يكن له
قدرة وجب عليه اتباع من ارشده الى ما كلف به ممن هو من اهل النظر والاجتهاد والعدالة وسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ولقولہ عزوجل فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وھی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہے
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو مشتمل ہوا وپر مجموع مسمیات غیر محصور کے علے سبیل الاستغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ انتہے وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعًا واحدًا الکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی
پس لفظ اہل الذکر کا جو وارد ہی آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جای اور مراد لیجای اس سی جمیع اہل الذکر علے سبیل الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکہا جاوی تو مقصود آیہ شریفہ کا کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھہ سوال کرنے اہل کتب سماویہ اور واقفین اخبار واقعیہ ماضیہ کے ہرگز حاصل نہوگا اسواسطی کہ سوال کرنا جمیع اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اس لئے کہ جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھہ باوجود بعد ازمنہ وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف ساتھہ اسکی تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا کے ہوگی اور امتثال جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سی مستنبط کیا ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئی کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف ہر مجتہد اور اہل علم و دانش کے ممکن نہین تو امتثال اسکا بہی ممتنع ہوا اور بہی درصورت بقای عموم اہل الذکر اور وجوب سوال کے ہر مجتہد اور اہل علم سے برتقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل علم کے ایک کی رای پر عمل نکرسکیگا بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لامحالہ واسطی دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوی کہ نزدیک بعض اہل اصول کے عام وہ لفظ ہی جو دو یا زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہین پس امتثال آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت کرتا ہی اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت اشتمال کے اوپر تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور امتثال محال نہوگا تو ہم کہین گے اولا تو مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین پس بنای کلام اوپر مذہب غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین او ثانیا یہہ کہ جب مسماۃ غیر محصور عام مین معتبر ہوئی اور استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کردینا تین فردون اہل الذکر کا منافی عموم کے ہوگا

٥۴

اور اگر تخصیص نکیجائیگی تو افراد غیر محصور جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ ٹھہرینگے اور بجہت غیر محصور
ہونے کے سوال اُن سے ممکن نہوگا اور شاید کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل الذکر صادق
آتا ہے تم نے مسئول عنہ ہونے سے نکالا یا نہین اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر صادقین
ایسے ہم تمنے بعض صادقین کو خارج کردیا پس تخصیص کہ عبارت ہی تقلیل شمر کا سی متحقق ہوگئی خواہ لفظ
اہل الذکر موافق اصطلاح بعض کے عام نہو یا ہو اور اگر نہ نکالا تو امتثال محال ہوا اور سب شناعتین
لازم ہوتین اور بعید اقتضای زعم شاک کے سوال کرنا تین فردون کسی ضروری ہوگا اور یہہ امر بہی مخالف
ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطی کہ مقصود آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے
بعد مکہ اشتباہ کے رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور
تواریخ دان سے پوچھا اور اوسنے بحسب اخبار واقع کے بتادیا کہ سب انبیاء رسل فیمین رجال ہی ہوئی ہین
تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور امتثال ہوگیا اب دو فردون آخر سے سوال کرنا نہ محتاج
الیہ ہے اور نہ ماموربہ اسیطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سے مسئلہ غیر معلومہ دریافت کیا اور
اوسکی تقلید کرلی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچھہ ضروری نہین بالجملہ لفظ
اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کے لینا ممکن نہین اور یہہ سب کلام برتقدیر عموم اوسکی تھا کہ وہ
مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہی بمعنی جنس
کے ہی اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اسجگہہ عہد متعین ہی اسلئی کہ مطلق اہل معنی والی
کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنے متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق اور مخصص عام
کا کبھی غیر مستقل ہوتا ہے جیسے استثنا وغیرہ اور کبھی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہہ قسم ثانی
تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ نے التنقیح قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون بغیر
مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء علیم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل
واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف انتہی تو آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر مین جس وقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ دانیہ سے برتقدیر عموم
اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال خلاف آیہ شریفہ لا یکلف

اللہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانین گے اور عقلاء منصفین
اس کلام مولف معیار کو کہ کہتا ہے دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور بے اصل ہی اسلئے کہ
لفظ اھل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اللہ اور نہ
حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینۂ عقلی انتہے سا قط از اعتبار
جانین گے اسواسطے کہ امتناع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کے اور مخصص نہایت عقل
اور نص قطعی لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ہو گی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہی کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاوے
تو امان لغت اور شرع سے اُٹھہ جاوے لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع قران
اور عقل کامل اہل ایمان قرینۂ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول اور علمای فحول حنفیہ اور شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اوسمین امتناع لازم آوے تو وہ عام بقرینہ
عقل اور حواس وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی مسلم الثبوت
التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقتضے العقل بخروجہ خارج انما ہو فے
ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا العموم لغۃ
والخصوص عقلاً فے قولہ تعالی وھو علی کل شی قدیر اذ لا شی من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً وقولہ
للہ علی الناس حج البیت والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہے وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام الدین بحر العلوم
اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرءۃ مخزومیۃ کا یہان بیچ بطلان تخصیص بلا مخصص کے سراسر بیمحل ہی اسواسطے
کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً کما قال فے
مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فے اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف ومعززین کو ساتھہ ترک اقامت حد
کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ ما نحن فیہ مین تخصیص بلا
مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ آجتک کسی ایک فرد
نے بھی یہہ دعوی نہین کیا کہ یہہ آیہ مخصص ہے پھر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے کہ ہم
کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسیکے خارج ہوتی
ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اُس چیز کے جو عقلاً خارج ہے نہین کیا تو
یہہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہی

متعلقا پس ظاہر ہوئی یہہ بات کہ کوئی شخص اہل القبلہ میں سے اس محل میں اہل الذکر کو عام سمجھ کر منحصر کہتا
اور تخصیص اوسکی جیسے کی جیسے معنی مین لیکن مسالک مولف معیار کا سب نرالا ہی اور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ
فسئلوا اہل الذکر کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ مین پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ
سے واقف ہین اونکے عقائد موافق عقائد مسائل کے ہونا ضروری ہے اور یہہ واقع اسواسطے کہ مشرکین
عرب جو منکر تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت
کے تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار واقعات ماضیہ واقعیہ سی پوچھیو
لوکہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف امرھم ان
یستعلموا اہل الذکر وہم اہل الکتاب حتی یعلموھم ان رسل اللہ الموحی الیہم کانوا بشرا ولم یکونوا ملائکۃ کما
اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جواب لقولہم ہل ہذا الا بشر مثلکم فامرھم ان یسئلوا اہل الکتاب عن حال
الرسل المتقدمۃ لتزول عنہم الشبہۃ انتہی اور یہہ امر بہت واضح ہی کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب
مطابق ایک دوسری کے نہتے اور اس آیہ کو جو علمانے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے باین طور
گردانا ہی کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سی یہہ بات بھی نکل
آتی کہ جن مسلمانکو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قران شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ہے معلوم
ہون تو ان مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سی دریافت کرلے اور بعض مسائل غیر معلومہ ایسے بھی
ہونگے کہ اوسمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر
سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکی علماء واقفین کتاب
وسنت اور مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد مسائل اور مقلد
ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قران شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر
سے ہونگی اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت ندینا
ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے
عقائد والون کو لیتا ہے اور غیرونکو بطور قصر وتقیید نکالتا ہے نہ یہہ کہ اور فرقون کو مصداق اہل ذکر
کا کہ مراد اوس سے قران شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور قصر وتقیید یا منظور کرتا ہی کہ اللہ تعالے
نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ مین نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالفہ اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہے لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اسی بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک
ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہہ کیسی ہو سکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقہ امت اجابت کو جاننے
والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجاننے غایت الامر یہہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تعین
معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے اختلاف
ہے اور اسی سبب سی عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین نسبت دوسری کے بون بعید ہے اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کی باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیہ فاسئلوا اہل الذکر
سے مطلقا مفہوم تھا ساتھہ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتھہ اہل ذکر متبعین حق
کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسری فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا نہین جانتا الخ معلوم
نہین کہان سی کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ کا ہے چنانچہ تقسیم
اسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئی کہ قرآن شریف اور احادیث
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اوس سے مشوب ساتھہ اسکی ہو سکتی
ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرای صائبہ علما ہے کما ذکرنا سابقا اور بھی وقت نزول آیہ کریمہ کوروکے
ملل مختلفہ موجود تھی کہ لفظ ذکر اونکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی فیہ ین لگائی جاتین تلاو دیکھہ ہے کہ بر تقدیر
تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئی کہ ہمنی تو یہی کہا تھا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تھا اور شامل تھا جمیع
اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے
فرقہ کو نکالتا ہے اور یہہ امر تمنے خود تسلیم کرلیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے
فی نفسہ تو مطلق تھا اور شامل تھا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب بہوائی نفسانی
کو بھی لکن اس آیہ مین مقید ہے ساتھہ قید حق کے اور باعث اس تقیید پر آیات قرانی اور احادیث صحیحہ ہین
انتھے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہہ ہی کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال فی
مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ وقد یقال لقصر اللفظ مطلقا علی
بعض مسماہ فیتناول لبعض تقییدِ المطلق انتہی من شرح بحر العلوم ہان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا
پھر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوا النفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

منشا اصولیین کے تخصیص کہہ سکیں گے اسلئے کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہی قصر عام سے اور بعض
مسمیات اوسکے کا مرحن مسلم الثبوت توجب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہان ہی کہ قصر اسکا بعض مسمیات
پر کیا جاوے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے اگر مستغرق
ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہین اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لئے جاوینگے تو
وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہون تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے
اور اسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونو کو خاص کہتے ہین خواہ وہ معنی واحد ہون باعتبار
تشخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وضع لکثیر وضعا
متعددا فمشترک او وضعا واحدا والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح لہ والا فجمع منکر ونحوہ
وان کان الکثیر محصورا کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد فخاص سواء کان الواحد باعتبار الشخص
کزید او باعتبار النوع کرجل وفرس او باعتبار الجنس کالانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام
اور جمع منکر یا مثل اوسکی اور اسم عدد کے نہین ہوتا اور جب تمنی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر
اور مثل اوسکی اور اسم عدد بھی نہین ہی پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب
بہوا ونفسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر پڑینگے تو لامحالہ بر تقدیر شمول اسکی کے واسطے افراد کے
اسکو عام مانونگے اور تخصیص اوسمین جاری کروگی اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ یہہ فرق ہی کہ ہمنے
لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہی اور تمنی باعتبار ذکر کے لیکن مآل واحد ہے اور وجہ
مولف معیار نے ذکر کو مطلق اور شامل واسطے افراد کے مانکر پہر اوسمین تقسیم ساتھ آیات مذکورہ
کے جاری کی ہی دلیل اوسکا یہہ ہی کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت
لاعلمی کے اگرچہ ورود آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے احوال رسل سے کہ وہ بشر تھے یا ملک لیکن باعتبار
عموم لفظ اسکے سے حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل تقلیدیہ
کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مولف معیار کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ ذکر مان لین تو معنی آیہ کریمہ
کے یہہ ہونگے کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سے خواہ وہ اہل ذکر حق ہون یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کرلو
پس تخصیص اس عموم کی بالضرور ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے
مطلق اہل الذکر نازل ہو جسکی مفہوم اسکا یہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے مثلا اہل ذکر باطل مشوب بہوا نفسانی سے

سی تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کے ہو سکتی ہی جیسی لَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَكُمْ و نحوہ اور آیہ کریمہ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہہ ہی کہ یہہ عذاب مذکور اُن اہل کتاب پر جنہون نے کتب سماویہ مین سی آیات کو چھپایا یا تحریف کی اِس سبب سے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتھہ حق کے نازل کیا ہے اور اُنہون نے اسکی عداوت کی اور سمجھہ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذٰلک العذاب بسبب ان اللّٰہ نزّل الکتاب بالحقّ فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان انتہی مخصص حکم وجوب سوال کے نہین ہو سکتی اسلئی کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھہ حق کے منافات ساتھہ حکم مذکور کے اور مدافعت عموم مستفاد سی کب ہی کہ یہہ اوسکی مخصص پڑی اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ الخ مین خطاب ہی واسطی اہل کتاب کی جو اپنی طرف سی آیات بناکر کتب سماویہ مین ملادیتے تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی ہی فالمعنی لا تخلطوا الحقّ المنزّل بالباطل الذی تخترعونہ وتکتبونہ حتی لا یمیّز بینہما او لا تجعلوا الحقّ ملتبسًا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ مین بالذات خطاب ہی مشرکین کو جو بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور بہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی ہے اختلاط مذکور سی تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سی کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجھنا چاہیئے باقی آیات مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اسجگہہ اونکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ اونمین کوئی بھی تخصیص مذکور پر دال نہین اور ہمنی دو آیتون کو بطور مشتے نمونہ خروارے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیا منصفین بخوف املال تطویل موقوف رکھی اور یہہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر سی ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسی ذکر کا ہوگا عموماً خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لاعلمی کے اور وہ نہین ہی مگر فرقہ مجار الخ کلام سے حاصل ہے اسلئی کہ اولا تو ذکر کو پہلے شامل واسطی افراد کثیرہ کی ماننا اور پھر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سوائی ذکر حق کے نکالنا واسطی مراد ہونے ذکر حق کے ذکر مذکور سی کیا ضرور ہی ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہے جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح و مسلم عند الخصم و سیجی مفصلاً پس مراد اس سی کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ و آتیہ ہین تو ابتداءً بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سی ذکر حق مراد ہوا اور زعم مؤلف باطل ہوا اور ثانیاً ہمنی مضمون مذکور تسلیم کیا اگر مراد ہونے ذکر حق سی بطور عموم کے یہہ کب لازم ہی کہ اتباع مسئول منہ

کا واجب ہونا ثابت ہی کہ سوال مذکور و اصلی منبع اشتباہ کی ہو گا مرینا التفاسیر و اسکی تفصیل علوم خبریہ
کے ثابت ہی مگر اُن مسائل مین جو اتباع اور تقلید اونمین جاری ہین جیسی مسائل عقائد یا فروریات یقینیہ
او ثابت نہیں ہی تسلیم کیا لیکن یہہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مؤلف کا ہے اور اہل سنت والجماعت
جماعت اُسی سے ہی جو ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہی اور اہل سنت ہم ہین آور التعایہ کہ ہمنی اسکو بھی مسلم
رکھا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننی والیکا فرقہ اہل سنت مین سے واجب ہوا تو جاننی
والے ذکر حق کے بعضی مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انہین سے منقسم ہی طرف اقسام کثیرہ کی اب بر تقدیر
مؤلف معیار کے ہر جاننی والامسائل کا یا ایک وقت مین سب کا اتباع کریگا سو یہہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور
لزوم اجتماع کے یہہ ہر امر غیر معلوم کے غیر امکان سی باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم
ترجیح مین غیر مرجح کے ترک واجب کرو واتباع ہر جاننی والیکا ہے وقت لاعلمی کے موافق زعم مؤلف کے
لازم آئیگا وہو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہہ کہ ذکر حق شامل ہی توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو بھی
کما لقفنا من التفاسیر پس بتقدیر مؤلف پر لا تعلمون کو اتباع و اتقین ان کتب کا بھی موافق حکم اس آیہ
کے واجب ہوگا وہو الذی لا یمیل الیہ عاقل ولا یلتزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ
ذکر کو قید حق کی منضم کرکے اوسکو اپنی مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنی لوگونکو اہل اُس ذکر کا ٹھہراتا
ہے باوجودیکہ اہل اپنی عموم پر ہے انتہی ساقط ہوا اسلیئے کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کرچکے کہ اس آیہ شریفہ
مین ذکر سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نی قرآن شریف اور
احادیث نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہی اور سب فرقہ اسی اجابت کی بلکہ اہل کتابیہ جنہون کو کتب سماویہ آتیہ
کا علم ہی سب اسمین داخل اور اہل ذکر مین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھہ اپنی خیال باطل ہی وقدمر
تفصیلہ فتذکر **قال صاحب التنویر** بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مؤلف**
المعیار اسمین دعوی کئی پہلا یہہ کہ اہل سنت کا اجماع ہو گیا الخ **اقول** جسوقت یہہ مان لیا کہ تقلید ائمہ
اربعہ ہی کی چاہئیے پس قطعاً لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سے تقلید کریگا اسواسطے کہ جس مسئلہ قابل
تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب تلاش
کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگی یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ
واحدہ مین ایک حالت واحدہ کی محال ہی کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سے واسطے تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ سفینہ مین ایکوقت مین عمل مذہب امام ابوحنیفہ پر مثلا اور دوسری وقت مین مذہب امام شافعی پر مثلا کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلیئے کہ تقلید عبارت ہی قبول کرنے قول غیر سے بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قولِ الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ انتہی تو جب عامل نے مثلا مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول شافعی کے کیا تو اسصورتمین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک ہی امام کی سے زیادہ کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کے متفق ہین تو اسصورتمین سبکا مقلد کہو یا ایک کا بہر تقدیر تقلید ایک کی لازم ہی تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے اور وجوب تقلید انہین کے لزوم تقلید ایک کا ایسا ہوا جیسا کہ چار کے جفت ہونیکو انقسام بمتساوین لازم ہی کہ اسکا انکار عاقل سے ممکن نہین انصاف کرنا چاہیئے کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لاکن اس سی یہہ کہان لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جاوے یہہ آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا جیسا کہ چار جفت ہونے سی ایک کی جفت ہونیکا دعوے کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بیمعنی ہی شاید زعم مولف معیار مین معنے اس کلام صاحب تنویر کے پس دلالت کی اس آیہ نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سی واجب و لازم ہی انتہی یہہ قرار پای کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہر حال کے بضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام کے ائمہ اربعہ مین سی واجب اور لازم ہی حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہہ ہو یہہ ثمرہ ہی خوش فہمی مولف معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزی ثابت کرنا فہم سلیم سی مستبعد ہی البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت کیجائیگی اور تفصیل اوسکی آئیگی وہانپر دلیل بھی اوسکی معرض بیان مین لائی جائیگی **قولہ** اور دعوی اول اس سے زیادہ تر باطل ہی اسلیئے کہ آجتک یہہ بھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین پہر اجماع کا کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمای محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا اَہْلَ الذِّکْرِ الخ کو گردانا ہے کما نقلنا سابقا عن کلامِ السید السمہودی و المحقق ابن الہمام و قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید و قیل ان تبین لہ صحۃ اجتہادہ بدلیلہ و الا لم یجز و الجبائی ما لم یکن کالعبادات الخمس لنا فَاسْئَلُوا اَہْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْن انتہی و قال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق و لو عالما یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التحری و مطلقا علی نفیہ و قیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ

وفیہم کانوا یفتون من غیر ابداء المستند ویفتون من غیر نکیر وشاع وذاع واستدل فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون یعنی فتم فی من لم یعلم فیما یعلم لان الامر لتعلیقہ بسبب تکررہ انتہی
اور بہر صورت بیان وجوب تقلید آیہ مذکورہ سے ثابت ہوا کہ ہر زمانہ میں بحکم آیہ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر
منصوصہ میں طرف مجتہدین اس زمانہ کے رجوع کرنا اور ان سے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب
اجماع ہو گیا علماء محققین کا اس بات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کریں
ان مجتہدین کی جنہوں نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب و فصول و ترتیب فروع و اصول کی ہے اور
بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اس بات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہیں اس لئے کہ ضبط
مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات وغیرہ جو ضروریات تقلید سے ہیں اور مجتہدین کی یہاں پایا
نہیں جاتا تو اس وقت میں باجماع محققین علماء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقق اہل الذکر
کے ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہیں امام
فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام انکا یہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی
نقل الامام الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ
بل یقلدون من بعدہم الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید
غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو
صحیح انتہی وقال مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ
مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ
لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان تاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد
فی الاستنباط من ان تعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین
فی ذلک بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادۃ والنجارۃ والصیاغۃ لم تتیسر لاحد
الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف
فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

مخدومنہ بتبیین الراجح من المرجوح من محتملاتہا وتخصیص عمومہا فی بعض المواضع وجمع المختلف منہا وتبیین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ انتہی بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے اور عدم جواز رجوع کے طرف غیر مذاہب اربعہ کے بھی اجماع ہے اوپر اسبات کی کہ مراد اہل الذکر سی اب ائمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع طرف سلف صالحین کے چاہیئے اجماع ہی اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کے سلف صالحین کیطرف رجوع کرنا جزئیات اجماع مذکور سی اور مورد و تحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سی نہ باقی رہی روایات معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو اب وہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ مین کہ وہ رجوع ہی تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سی لائق اتباع و تقلید سوا انکے دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہی اوپر اسبات کی کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سے آیہ فاسئلوا اہل الذکر مین ائمہ اربعہ ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب تقلید مین آیہ مذکورہ سی بیان جزئیات اہل الذکر کا کر دیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی التعرض لتفاصیل الجزئیات انتہی اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ اربعہ مراد نہین ہین بالذات تو خطاب ہی رجوع کرنے کا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین کے مطلقاً خواہ ائمہ اربعہ ہون یا غیر اونکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہی مجتہدین لائق اتباع سوا ائمہ اربعہ کے تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیہ ثابت ہے اور خصوصیات مصلین اور ازمان اور بلاد سی اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوی کہ اوقات نماز پنجگانہ زید یا عمرو کی یا اہل رامپور یا دہلی کی یا زمانہ مخصوص کی باجماع ثابت ہین تو یہہ امر بلا تامل صحیح ہے اسواسطے کہ زید وغیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماعیہ مذکورہ کے اور داخل ہین بیچ اوسکی پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے کمال نادانی سے ہے اور موجب ہی مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیۃً ثابت ہین اور جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہی پس اگر جزئیات کو ان مین

سے ثابت کیا جاتا ہے تو ثبوت حکم تقلیدی میں جزئی کیونکر ہوگا اور سیف الابرار میں کہا از منقول ثبت دیں
میں قال بعض المفسرین فی تفسیرہ مشیرا الی حدیث اتباع الفرقة الناجیة المسماة باہل السنة والجماعة قد
انکرہ الله تعالی وتوفیقه فی امر الفقه وحددت وحققت مذاہبہم وہذہ الطائفة الناجیة قد اجتمعت
الیوم فی المذاہب الاربعة ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذہ
الاربعة فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعة والنار انتہی یہ عبارت اور اس امر کے کہ مرجع اتباع و تقلید
کے ائمہ اربعہ ہیں مشہور ہیں خصوصا پس یقینی کہ ثبوت مجتہدات مسلم ہوئی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع ہو گیا ہے
بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سے خارج ہیں وہ اہل بدعت اور ناری ہیں تو سب غیر فرقہ
ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا منحصر ایس اجماع فعلی مجموعہ فرقہ ناجیہ کا از مجتہدین سوا مجتہد مطلق کے
اور غیر مجتہدین سب اسمیں داخل ہیں اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کیطرف رجوع مخالفت
طریق فرقہ ناجیہ کے اور فاعل اسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الہدی
ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے اتفاق ہی مجتہدین
کا اور مجتہدین میں قید مستنبطین کے تعین ہی کسی طبقہ کے مجتہدین ہوں انکی اتفاق سے اجماع ثابت
ہو جائیگا قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحا اتفاق المجتہدین من ہذہ الامة فی
عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سے دہوکا پڑتا ہی مجتہدین مطلقین کا بناء علی
انہ الفرد الکامل پس واسطے دفع ایسا احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد کا
اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی انکار رضا سے انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہی خواہ وہ مجتہد مطلق
ہوں یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامة ابن الساعاتی فی نہایة الوصول الاجماع اتفاق جملة اہل الحل
والعقد من امة محمد صلی الله علیہ وسلم فی عصر علی واقعة والاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر
انتہی اور یہہ امر بھی کلام نہایة الوصول سے واضح ہو گیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری نہیں
بلکہ فعل اور سکوت اور تقریر سے بھی اجماع ہو جاتا ہی وقال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل لا قول
فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعہم کثبوتہا له انتہی وقال فی المنار وشرحہ الاجماع
ہو فی اللغة الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امة محمد صلی الله علیہ وسلم فی عصر
واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای

اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی ہذا ان کان ذلک الشیٔ من باب القول او شروعہم
فی الفعل ان کان من بابہ ای کان الشیٔ من باب الفعل کما اذا شرع اہل الاجتہاد جمیعاً فی المضاربۃ
او المزارعۃ او الشرکۃ کان ذلک اجماعاً منہم علی شرعیتہا انتہی پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے ایسا
واضح ہی کہ صاحب فہم اسکا انکار نہین کرسکتا مگر مولف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر
لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکی ثبوت اجماع سے ساتھ اس کلام کے
بحث ہونی اجماع کے باب فعال سی ملحوظ کی اسیہ دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور
غرض مولف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے برآتی ہی اور ظاہر لفظ اجتمعت اور اجمعت
سی بحث نہین واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** طحطاوی کے اس دعوی کے کہ آجکے دن
اہل سنت مذاہب اربعہ مین منحصر ہین اور سوا انکی جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہی الخ **اقول**
یہہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد مین کہا ہی کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی فی شرح
مین اوسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اس سی یہہ ہے کہ اصول اعتقادیات مین جو اشاعرہ ہین اگرچہ بعضی
امور مین باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کے نہین ہین کہ انکی مخالفت سی
ایکدوسری کی تکفیر یا تفسیق کرسے وہ لوگ مصداق مین فرقہ ناجیہ کے اس معنی کے لحاظ سی ماتریدیہ
بھی اشاعرہ مین داخل ہین قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین
الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما
توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہی پس ساقط ہوا وہ جو
مولف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقاید جلالیہ سی حصر عادی واکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ
اس سی خارج ہوجائین اور یہہ جو کہا ہی کہ عقاید جلالیہ مین حصر ادعائی محض کیا ہی مگر یہہ ھی اسبات کا
کہ مولف نے شرح عقائد جلالی کو نہین دیکھا ورنہ اسمین تو اسی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم
کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعائی محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ
الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المتعبدون
بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون
فی عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم

انہ تعبد و شہدون من ظاہر الآیۃ المقرونۃ والتیسیر مبلّون مع غفرلہم والمعتزلۃ من یکفروعندہم
انتہٰی المنقول عن غیرہم کالشیعۃ المتشبین بالزیدی من انہم لاعتقادہم العصمۃ فیہم انتہی اس کلام
سے بھی ظاہر ہی تائید توجیہ سابق کی اسلئی کہ اشاعرہ کو متبعہ موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین
نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکی ہی قرار دیا اور اسی حنفی بین ماتریدیہ اور اشاعرہ
دونون شریک ہین اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین آپ کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہی کہ
حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی یعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین وغیرہم
من المومنین المنصفین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کی کوئی
فرقہ شمار صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی ناقلاً عن الامام فخر الدین الرازی
ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مولف معیار سی واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہی اسواسطی کہ
اکثریت کا مفہوم تو یہہ ہی کہ بعض اسکی خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہہ ہی کہ کوئی فرد اسکی خلاف
پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتھہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین چنانچہ اگر معنی حصر عادی کے
یہہ کہی جاوین کہ تتبع اور استقرار احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب کو
سوا مذاہب اربعہ کے اختیار نہین کرتے تھی تو مسلم ہی اور موافق ہی مقتضای لفظ کے اور یہہ کہنا کہ
چونکہ سوا مذاہب اربعہ کے روایات صحیحہ کسی مذہب کی نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی
کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخمین صرف ہی اسواسطی کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نے اجماع
فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت مین موجود
ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہے اہل اُس زمانہ سی اور قول اہل اُس زمانہ کا بغیر
نقل کے اوپر اسوقت کی سی کیونکر مانا جائی اب ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین روایات صحیحہ
اور مذاہب کی نہین ملتی تھی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی کہ باوجود
ہونے روایات صحیحہ کے ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے ہو جیسا کہ ابن صلاح
نے مصرح کیا اور سبکی عنقریب علاوہ یہہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کے کیونکر اطلاع ہوئی
کہ انہون نے اسی سبب سی اور مذاہب کو چھوڑا ہے اور یہی یہہ سبب ترک کا اونکی واسطی بن سکتا
ہے کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو

نپایا ہو اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکہا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور با اینہمہ ترک مذاہب
آخر کا کیا اونکے حق مین یہہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تہی جنکو روایات
صحیحہ اُن مذاہب کے نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اُنکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دوسرا نہین تقول محض
اور تعمل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کے روایات
صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین و
من ادّعی الفقدانَ وانحصارَ سببِ الترکِ فی عدمِ الوجدانِ فعلیہ البیانُ اور یہہ قول بحر العلوم
کا نقلاً عن شرح التحریر واما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول انہین
کا نقلا عن شرح المسلم جسکا ترجمہ یہہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھ اپنے پس اگر فتوی سفیان ابن عیینہ
اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اُسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ ہی کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطے منع کرنیوالون نے انکی تقلید
سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اُن سے کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوائی ائمہ اربعہ پر
برابر ہی انتہے مافی شرح التحریر پہر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہی اسلئی کہ اور مجتہدون نے بھی مثل
ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور نہ اوبی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ منع کرنا تقلید
غیر ائمہ اربعہ سے اسلئی ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے
کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہی عمل اوسپر تو نے نہین دیکہا کہ متاخرین ... فتوی دیا ہے
ساتہہ قسم دینی گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلی کے
جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہی اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ
عمل ترک کر دیا اور تمام امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہو گئی بیچ مذاہب ا
یہہ تہا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے نہین ملتی ولا
کے نہین رکہتا اسلئی کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین یہہ محقق کیا ہی کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہی
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنی روایات صحیحہ مذاہب آخر کی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

لیا گیا اس بات سے یہہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کے مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات
صحیحہ کے ہی اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کے موجود تھی اور تقلید بھی انکی جائز
تھی بالذات لیکن واجب تو نتھی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونے کے مذاہب ائمہ اربعہ میں دیکھکر تقلید اورون کی ترک کردی تو اس سے جواز
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات بنظر بحر العلوم میں محقق ہوا تھا جاتا رہا اور یہہ ترک کرنا مخالف حصر حضرت
بحر العلوم کے ظواہر کلام اونکا سند مولف معیار کی کیونکر ہوگا اور یہہ بیان اسباب کا ہی کہ علے
تقدیر تسلیم السند کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مولف کا نہین آپ ذرا بنظر انصاف کلام بحر العلوم مین غور
کرکے کہ یہہ امر مسلم ہی کہ سب علمار مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے ہین کہ انکی تقلید
کیجاوی پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے ہوگا لیکن یہہ امر کیونکر ثابت
ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا مولانا بحر العلوم کا عارض مانع
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل وبیان مانعین جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا
جاوی اور حال یہہ ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت
اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباع الذین سبروا وبوبوا ونقحوا وجمعوا
وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یدر
غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی وقال فی الحاشیۃ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ما قال القرافی انعقد الاجماع علی
ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء بغیر حجر واجمع الصحابۃ ان من استفتی ابابکر وعمر وقلدہما
فلہ ان یستفتی اباہریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرہما ویعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین
فعلیہ الدلیل انتہی پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسباب کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لایق تقلید نہ سمجہا
اور اونپر ظن سوء کیا یہہ توجب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت انکی کے
کیا ہوتا اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات مین حیثیت
الاجتہاد والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لایق تقلید ہین تو اسصورت مین ظن سوء اورنسے ادبی ساتھ مجتہدین

کے کہان ہوئی جس طرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہی اوپر فقدان روایات صحیحہ کے اور اس سی نے اوپی ساتھہ مجتہدین کے نخین ہی اسیطرح منع ابن صلاح ہیں کہ مبنی ہے اوپر عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کے نے اوپی نہین اور یہہ ابن صلاح نے نہین کہا تہا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات لایق تقلید نہین جانتا کہ یہہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے کہ علما نے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کر کے تجویز کی ہے امر غیر مسلم ہے اسلئی کہ اولاً یہہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجی مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتی ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی نہین ہی بلکہ رای ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلے کی پڑی ہے ثالثاً یہہ کہ مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھہ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے بجہت ضرورت اس بات کے کہ شاہد عادل مزکی کا ملنا بہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال فتنہای اشرار ہے اختیار کیا تو اسمین منافات ساتہہ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے کہ مشروط ہے بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہہ جو مؤلف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے تین احتمالون مین منحصر اور مردود کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ کے دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کے تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کے ہو خواہ پہلی انسی پہر احتمال اول کو مسلم کر کے کہا کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اُن مذاہب کے ہی جس وقت کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اٹھہ جائیگا اور باقی دونو احتمالونکو رد کیا پہلی یہہ دیکھو کہ حصر کرنا مولف کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہی کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ بہی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علمای صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین کے اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لایق اتباع بہی جانا لیکن بسبب قوۃ ادلہ اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو ترک کر دیا اور زعم تارکین مین یہہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نہتی چنانچہ کلام امام رازی

پر تمسک جواسستقرا سی ثبوت سی اور تقریر ابن صلاح کی اسپر دال هی پس ابطال احتمالات مذکوره سی بطلان
مدعا نهوگا دوسری یه که اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کرین جب بهی مدعا مؤلف
پر نهین آتا سلیے که بالفرض اجتماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعه کی اسی جہت سی ہوا که روایات صحیحه اور
مذاہب کے موجود نہین لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمه اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس بحث
سے علیحده ہے اور کلام بحر العلوم سی یه بات ظاہر هی که حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان
روایات صحیحه کے اوسکو اجتماع مذکور سی علاقه نہین پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور یهی اس سی لازم نہین
آتا که اگر کوئی روایت صحیحه کسی مذہب کی ملجائیگی تو وه اجتماع جاتا رہیگا البته وه حکم عدم جواز تقلید جو
بزعم بحر العلوم کے مبنی هی اوپر فقدان کے جاتا رہی تو مستبعد نہین اور کچهه جو مؤلف نے احتمال ثانی کو
بخیال ابطال رد کیا ہی اور کہا ہی که اجتہاد مستقل ائمه اربعه پر ختم نہین ہوا بلکه اور بہت سی مجتہد بعد
ائمه اربعه کے ہوئی ہین تو جواب یه هی که ہمنی مبنی اجتماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعه کے
تینون احتمالات مذکوره کو نہین گردانا بلکه مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمه اربعه کا بهی ہماری نزدیک
احتمالات ثلاثه مین سی کوئی نہین پس اگر یه تینون احتمال مردود ہوجائین تو ہمکو کچهه مضر نہین لیکن
چونکه مؤلف معیار نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہی لہذا بیان اوسکا سنو که یه جو بعض فقہا سی منقول
ہے که اجتہاد مستقل ائمه اربعه کے اوپر ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یه ہین که قرن ائمه اربعه کے بعد
کوئی مجتہد مستقل لائق اتباع وتقلید پایا نہین گیا اور یه بات ساتهه تتبع اور استقرا کے معلوم
کی هی اور یه مقصود نہین ہی که امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانه استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل
کا نہوگا پس یه کہنا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا که یه بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت
الہی کے ساقط ہوا اسلیے که جب تتبع کرکے یه امر معلوم کیا که کوئی شخص بعد قرن ائمه اربعه کے
لائق تقلید نہین ہی تو حکم اوپر غیب کی کب ہی اور وه جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے
اس کہنی سی انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک ناقلین اجتہاد مستقل کے بعد ائمه اربعه کے
یه قول مقبول نہین اور جس کسیکو دعوی صحت ہی وه برہان قائم کرے علاوه یه که وه مجتہدین جو
مؤلف معیار نے بعد ائمه اربعه کے قرار دئی ہین اونمین کوئی بهی بعد ائمه اربعه کے نہین ہی تفصیل اسکی
یه هی که ائمه اربعه مین اخیر امام احمد حنبل رحمه الله علیه ہین اور وفات آنکی دوسو اکتالیس مین ہی اور

وفات امام ابی ثور کی دو سو چھیالیس مین یعنی بعد پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات داود ظاہری کی دو سو دو مین تھی یعنی انتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات امام محمد اسمعیل بخاری کی سن دو سو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سے اور وفات جریر طبری کی تین سو دس مین انہتر برس بعد وفات امام احمد سے اور ولادت جریر طبری کی دو سو چوبیس مین یعنی سترہ برس پہلے وفات امام احمد سے ہی کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد حنبل کا پایا اور انکے قرن مین سے ہوئے پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوے تو ان قائلین پر جو یہہ کہتے ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کے کہ اخیر انمین سے امام احمد ہین کچھ قدح نہین اسلئے کہ یہہ لوگ تو قرن احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہین اور باقی کلام مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہے بحث سے خارج ہے ہمارے مدعا سے اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہے بیچ امور لایعنی کے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول ثالث سے معلوم ہوتا ہے انکے ان جمال کمالات لا یخفی علی ذہب فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہے باجماع اہل سنت والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سے اشتباہات تھے بخوبی واضح ہوچکا اور انشاء اللہ تعالی چشم انصاف مین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اٹھگئے اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہے انکو مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سے نقل کیا ہے اور وہ یہہ ہے انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنے منعقد ہوگیا اجماع اوپر عدم جواز عمل کے ان مذہبون پر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ اور انقراض زمانہ اونکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اسبات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب کا اتباع نچاہیے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سے اجماع بسیط ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہہ ہے کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہم عصر ہونا اور جبتک ان دونو امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ مین تو معاملہ امر ثانی کے یعنی اتفاق ذرا ثانی کا ممکن ہو سکتی کیونکہ مذاہب ائمہ اربعہ کا ایک
قول مجتمع او باکر منحصر ہین کو ائمہ اربعہ کی اتباع کبھی تو یہی کہا اور اپنے مجتہد ہونے ہی اجماع کے
نسبت یہ جستجو ہے منحصر ہی نہین کر او مجتہد ہین نے سوائی ائمہ اربعہ کے بطلان پر اوس قول کے جو
مخالف تھی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئی کہ اس سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کو لازم آتا ہی مختصر ا
سا اتفاق ہی ایسلئی کہ جسنے شق ثالث جسکی غیر منحصر ہونیکا دعوی کیا ہی اختیار کی او کہتی ہین کہ وہ مجتہد
جنہون نے اجماع کیا او پر اس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسیکے مذہب پر عمل نکیا ہی اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطی ائمہ اربعہ کے کیا ضرر دیتے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکی موافق ائمہ اربعہ
کے نہو بہت ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسری یہ کہ ہمنی تسلیم کیا کہ بعض
اقوال اونکی مخالف تھی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع انکا اسبات پر تہا کہ سب قول مخالف ائمہ اربعہ کے
باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس اجماع سے
بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اس لئی کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہے
درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے
اور عدم جواز عمل کا اس سبب سے نہین ہی کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تہا بلکہ مثلا اس جہت
سی ہے کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبیین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات
اور تفرقہ مجتمعات وغیرہ کہ یہہ امور ضروریات تقلید سی ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائی نہین
گئی وقد مر الاشارة الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم
تجویز عمل اور مذاہب پر جو بجہت کسی مصلحت کی سوا بطلان کے ہے موجب بطلان ان مذاہب کا کیونکر
ہوگا مثلا امام شافعی سی منقول ہی کہ نزدیک قبر امام ابی حنیفہ کی نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس
ادب امام ابی حنیفہ کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سی کیا سنیت اوسکی جو مذہب
امام شافعی مین ثابت ہی باطل ہو گئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود مین مذہب
امام ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک و شافعی پر فتوی دیا اور یہہ بات
موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کیا اسیسی اس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہی تو یہہ کیونکر ہوسکی کہ مجتہد اپنی مذہب پر عمل کرنیکو منع کری اور دوسرے مذہب کی
اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہین سلئی کہ یہہ مقدمۂ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہین حق مقلدین مین ہی نہ حق مجتہدین مین پس ہمنی بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو تقلید
دوسرے کی حرام ہی لیکن یہہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سی مقلدین کے لئی عمل اپنی مذہب پر نہ تجویز کری پس
جائز ہی کہ کوئی مجتہد خود اپنی قول اجتہادی کے موافق عمل کری اور یہی شریک اجماع ہو اور اس بات کے
کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر عمل نچاہیئے اور بھی یہہ امر علی الاطلاق مسلم
نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض
منع قال العلامۃ غیاث الدین العاقولی فی کتاب فوائد الفوائد فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف
العلماء فی جواز تقلید المجتہد المجتہد فاجازہ بعضہم لان الظاہر من المجتہدین انہم اصابوا الحق فلا فرق بین
مجتہد ومجتہد فاذا جاز للمجتہد اعتماد ما ظنہ من الادلۃ جاز لہ اعتماد ما ظنہ مجتہد آخر ومنعہ الشافعی
رضی اللہ عنہ وغیرہ انتہی پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہو نیوالا انہین سی ہو کہ اپنے نفس کے لئی
بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پھر ہم یہہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ مجتہد
شریک اجماع اپنی اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسری مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہی اب ہم شق
ثانی اختیار کر کے جواب دیتی ہین اور کہتی ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین جنہون
نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائی ہین اور عامی صرف کہ
جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسی مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی اور
مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہی اور اجماع کے لئی مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطی کہ عامی
کے لئی اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سی شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتہدین اذ لا عبرۃ باتفاق العوام انتہی وقال الآمدی وہو ای الاجماع
اتفاق اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق
التوافق والمراد باہل الحل والعقد المجتہدون فی الاحکام الشرعیۃ الموجودون فی عصر واحد انتہی
وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول فالحق اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی
اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی

۴۷

بخریج اتفاق بینہم والتی فی العامۃ انتہی انتہا فی خاتمۃ کتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین
جنکا اتفاق واسطے تحقق اجماع اصطلاحی کے درکار ہی وہ ہین جو تمامی صرف ہمتون اپنی کو سرتے
مرتبہ اجتہاد کو دین مین رکھتے ہون اور رای اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل
اجماع کا کسی کے نزدیک اہل تحقیق سے واجب نہین جس نے ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے
صحیح ہی کلام صاحب اشباہ والنظائر کے من خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہی بہی صحیح
واقع ہوگئی اور یہہ عبارت تفسیر مظہری کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ
او الاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد
الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا تجتمع امتی
علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا
جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا
اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق ہوگئی اور جتنی مذاہب مجتہدین تہی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
سبکو ترک کردیا اور روایات انکی فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس یہہ مجتمع ہونا تمامی فرق اہل
سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے اسواسطے کہ اب تمام امۃ محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائی اور حدیث
صحیح لا تجتمع امتی علی الضلالۃ سے معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہی اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت
سے مخالف بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سے مخالف ہوگی اور قائل اسکا بموجب آیہ کریمہ
ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے مستوجب دخول نار کا اور گمراہ ہوگا
اور یہی مضمون ہو دی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہوچکا ہی اور اجماع کرنیوالے
اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین یعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمای
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکہی اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہہ اختیار کرنا جمیع علماء امۃ کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہی اوپر بطلان
قول مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث
عند الاکثر انتہی وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

ثالثٌ عند الجمهور وخصّه بعضُ اصحابنا بالصّحابة والاشبح الاطلاق انتہی وستأتی له زیادةُ تفصیلٍ و تحقیقٍ فی ضمنِ ردِّ اقوالِ المعترض اس سی ظاہر ہو گیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب تام ہے اختلاف کا اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا انتہی اسواسطیکہ ہمنی اجماع لیا ہی اُن مجتہدین کا جو بعد القراض زمانہ ائمہ اربعہ کے تہی اور اجتہاد اُنکا بیچ ترجیح دینی اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور اقوال اونکے مخالف مذاہب اربعہ کے نہتے اِسصورتمین اختلاف اُن مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنی اقوال انہین مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہی اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کے جو ابہی منقول ہوئی ہی مسلم اور بدیع الاصول سی اسپر صادق ہی یعنی ایک عصر کی مجتہدین نے تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سی اور یہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائی پس یہہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سی اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین کما زعمه المعترض اسلیئی کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بھی موجود تہی پس اگر اس اختلاف سی باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور بنظر غور دیکہو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے کہ جسوقت تمامی علمای امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہہ ہی کہ یہہ اجماع اونکا مثل فعل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کے ہی قال فی مسلّم الثبوت لو اتفقوا علی فعلٍ ولا قولَ فالمختارُ انّه کفعلِ الرسول لانّ العصمةَ ثابتةٌ لاجماعهم کعصمته کذا فی شرحه انتہی اور یہی ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ معنے ان چاروں عبارتوں کے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطی کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی تفصیل کہل چکی اور واضح ہو چکا کہ یہہ معنی ادعای مؤلف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطی ایراد اعتراضات کے یہہ معنی بطور توجیه الکلام بما لا یرضی قائله بہ کے گڑھ لئیے ہین اور جب یہہ بات واضح ہو چکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والون پر واجب ہی کہ بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب اربعہ ہی سی احکام کو سیکہین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

اجماع مرکب تام ہی اختلاف کا چنانچہ مولف نے قول میں تحسین عبارت کہی ہی پایا ہی موجود ہی اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا [illegible] فقط اور جبکہ مولف کا فہم دونو معنوں کو باطل ہوا تو کہ ان چاروں عبارتوں کا معنی ہی ہیں کہ

اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کی ان چاروں عبارتوں [illegible] یہ معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ [illegible] ان سی [illegible] عبارتوں سی [illegible] مخالف [illegible] علماء سلف اور خلف سے

مشہور ہونیکے بعد ہوا تو یہہ قول مختص نہیں کہ جب مؤلف کو فہم ہو تو معنی کہ باطل ہوا تو مستفاد کہ

ہے ان عبارتون سے یہہ معنی ہین کہ اجماع مرکب منعقد ہو چکا ہی اور بطلان اس قول کے جو مخالف ہو

ائمہ اربعہ کے عبارتون سے یہی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ کے مذہب ہونیکے پر ہیچ آیہ اور الذکر کے

اجماع ہو چکا تھا ثابت ہی اور یہہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ ثانی عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم بھی بمعنی

ثابت ہی اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریح بمعنی اجماع مرکب کے ہی پس جب اجماع

معنی مذکور ہوا تو یہہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہی اور اجماع نہین سمجھی محض ہوا اور یہہ جو کہا

کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کے طرف امام رازی کے

معرض منع مین ہی حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہہ دعوی جو کہ ان عبارتون سے مستفاد ہوا ہے

کیا ہو الخ لائق التفات محصلین نہین سلیکہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما تقرر منفصلا لیکن لغت

معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر منع وارد

کرتا ہی اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانون کی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کرکے دائرۂ

علما سی خارج ہوتا ہی البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مؤلف کو پہنچ سکتی ہی پس اگر جی چاہی تو عبارات

منقولہ تحریر اور تحصیل مین دیکھی اور بطلان دعوی بہتان وافترا پہچانے اور ہم پہلے ثابت کر چکے

ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہی ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہی پس قول عدم اتحاد

زمانے کا اپنی زعم مین ثابت کرکے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسری یہہ کہ مؤلف معیار

نے علی تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہی کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنی

کے درپے ابطال حصر ہونا چاہیے تھا حالانکہ اثنای ابطال مین حصر کو چھوڑکر اسی تخییل ابطال

اجماع کیطرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے

نہ اجماع پس علی تقدیر تسلیم الصحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہی باطل کرنا چاہیے نہ اجماع کو کہ وہ تو میری

زعم مین ان عبارات کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوی اتحاد زمانے

کے واسطے اجماع مرکب کے نقل کیا ہی خارج اور منافی ہماری مدعا کی نہین ہوسکتی کہ ہم نے اتحاد

زمانہ مجتہدین کا ثابت کیا ہی اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اور بطلان قول مخالف کے نہین

گردانا بلکہ ایک زمانیکی مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین انہون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سی اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر کے قرار دیا ہی اس
تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبتنی تھین اوپر گردانتی اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماع مرکب
ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کی تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے شعف اور
دعاوی بہت سی کئی اسلئی بر تقدیر تسلیم ہر قول کے بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سی بخوبی
امتیاز پاوی قولہ بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے
الخ اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سی لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب منعقد ہو
ممنوع ہی کما سیجی تفصیلہ دوسری یہہ کہ ہمنی شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات
منقولہ صاحب تنویر کے بیان کردی حاجت اعادہ نہین قولہ تو بنظر اسی اعضال اشکال کے
اور بید لیل ہونے بلکہ مخالف الخ اقول پہلی ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہی موافق محققین اصول کے بیان
کرتے ہین اور بعد اسکی تحقیق کلام ملا احمد کیطرف متوجہ ہونگی تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا
جو متفق علیہ ہی تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہی بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی
اور بدیع الاصول اور حسامی وغیرہ کی یہہ ہی کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی
ان ما عداہا باطل یعنے جب مجتہدین امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ
کے اوپر چند قولون کے باہم اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہی ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا
مین سوا اقوال مختارہ مجتہدین کے اور قول باطل ہی پہر بعض نے کہا کہ یہہ حکم خاص ہے ساتھ صحابہ
کرام کے اور بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کی مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کی ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہی کما نقلنا
سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہہ حکم مطلقاً نہین ہی بلکہ وہ قول آخر جو
مخالف ہی اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل نہی اس شی کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہی اور نہین تو نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی ان اہل العصر
الاول ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر
جوزوہ والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب
الخمسۃ فان الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا والبعض الآخر

ثم قال انه لا یجوز الفسخ بشیء منہا وقول یجوز الفسخ ببعضہا دون بعض قول ثالث یجوز احداثہ
اذ لیس رافعا لما اجمعوا علیہ لموافقتہ کل من الفریقین فی بعض ما ادعاہ وان رفع مجمعا علیہ فلا یجوز
احداثہ مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا علیہ اختلاف الائمۃ فی الجد اذا اجتمع مع الاخ او اکثر
فی الجد مع الاخ ان المیراث کلہ للجد وقیل انہما المیراث لہما ای یقسم بینہما فالاجماع منعقد علی
ان للجد قسطا من المیراث فحرمان الجد وصرف المال کلہ الی الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا علیہ
فلا یجوز احداثہ انتہی اور صاحب توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہہ ہے
کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند اقوال ہون اور ان اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلی تو اوسکی
مخالف قول آخر باطل ہی اور اگر ایسا نہو تو قول آخر مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا
جائیگا کما قال فالشان فی تمییز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک فلا بد
من ضابطۃ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ
فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا انتہی اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر
کے نزدیک یہہ ہی کہ جب زمانہ کے مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو اونکے بعد والونکو مخالفت
سب اقوال کی درست نہین اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر
متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے والا فلا کما قال اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث
ثالث عند الاکثر وخصہ بعض الحنفیۃ بالصحابۃ وجاز عند طائفۃ مطلقا ومختار الآمدی والرازی
ان رفع ما اتفقا علیہ ممنوع کوطی المشتری البکر قیل یمنع الرد وقیل مع الارش فالرد مجانا لم یجز
کمقاسمۃ الجد الاخ وحجبہ فالحرمان خلاف الاجماع وعدۃ الحامل المتوفی عنہا زوجہا بالوضع
او ابعد الاجلین فلا یقال بالاشہر فقط والا فلا کالتفصیل فی الفسخ بالعیوب الخمسۃ فقیل لا وقیل
نعم و فی الزوج والزوجۃ مع الابوین فقیل للام ثلث الکل وقیل ثلث الباقی انتہی اب محل غور ہی یہہ
امر ہے کہ ذہبی شرطیت اتحاد زمانی کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہی مولف معیار سی مبنی
ہے اوپر خیال کے کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس
بحث مین لکھی ہین وہ ہین جنکی قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فی التوضیح واختلفوا فی علۃ الربوا
فعندنا العلۃ ہی القدر مع الجنس وعند الشافعی الطعم مع الجنس وعند مالک الطعم والادخار

فی الجنس فالقولُ بانّ العلّۃ غیرُ ذلک قولٌ ثالثٌ لم یَقُل بہ احدٌ انتہی اور اسی طرح اکثر امثلہ
مین اقوال مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کی نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ
قریب بھی نہین پس اگر مولف سیار کو ان کتب کیطرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب
کے ہرگز شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنی تخئیل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کرکے نہ نکالتا
اور یہہ خرخرف بات نکہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط
ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہو انتہی و سیجی جوابہٗ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی
کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانی کا بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہی نہ مرکب مین اسواسطی
کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود علامہ تفتازانی نے دیے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ
مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی التلویح لا اجماعَ علٰے وجوبِ غسلِ المخرجِ لمخالفۃِ الحنیفۃِ
ولا علٰے وجوبِ غسلِ اعضاءِ الوضوءِ لمخالفۃِ الشافعیۃِ رحمہما اللہ تعالٰے انتہی وقال
ایضا وامّا مسئلۃُ علّۃِ الربوا فلا یخفی انّ القولَ الثالثَ ان کانَ قولًا بعدمِ اعتبارِ الجنسِ فی
العلیۃِ کان مخالفًا للاجماعِ والّا فلا اذ لم یقعِ اتفاقُ الاقوالِ الثلثۃِ الّا علٰے اعتبارِ الجنسِ
فی العلیۃِ انتہی اور یہہ جو کہا ہی بلکہ خاصکر اجماع مرکب کی تعریف مین بھی یہہ امر ملحوظ ہے
اس لئی کہ اجماع مرکب عبارت ہی اختلاف سی تو چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنیوالون کا ایک ہو
ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہوگا انتہی ہر چند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح
و تلویح وغیرہ سی بخوبی ہو چکا لیکن موافق وعدہ حل و تفصیل کے تفصیل کیجاتی ہے کہ اختلاف
کے لئی اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مولف
کی مقتضی اشتراط ہی جس طرح مولف ایک زمانی کے ائمہ کی اختلاف کو اجماع مانتا ہی اسی طرح
اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع اور بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام
صاحب توضیح و تلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچہہ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل
اصول کا یہی ہے مثلا مسئلہ عدۃ حاملہ متوفی عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ
ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک ساتھہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے ساتھہ ابعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

حدت کو ساتھ اشتہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونو قولون
مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہی اور مثال علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہی امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہی امام شافعی نے فرمایا کہ طعم ہی
مطعومات مین اور ثمنیت ہی اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی ستنباط کی
اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نہی اسواسطی کہ سابقین کا کوئی قول اسمین تہا اور امام مالک نے جو
اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تھا رہی امام شافعی انہون نے بنا بر مذہب ان لوگونکی جو قدر
اجماعی اقوال سابقین مین واسطی عدم جواز مخالفت کی شرط کردانتی ہین مخالفت امامین سابقین کی نہین کی
اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تھا اوسکو انہون نے مسلم رکھا اور طعم کو موافق قول
امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ سے امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی
درست نہی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو مخالفت کرنا درست نہین و قدر مجمع علیہ جنسیت
ہے درمیان ائمہ ثلثہ کی اور طعم ہی درمیان امام مالک اور امام شافعی کے اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان
مین معتبر کی مخالفت قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار کرنا اوسکا جائز ہی البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطی عدم جواز
مخالفت کے شرط نہین گردانتی بلکہ لاحقین کو مخالفت سابقین کی مطلقا تجویز نہین کرتے انکی مذہب پر اعتبار
ثمنیت اثمان مین جیسا کہ مذہب شافعی ہی بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کے معلوم ہوتا ہی
لیکن بعد نظر یہہ بھی مخالف نہین اسواسطی کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ
ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بہی ضرور ہی ہونگی پس اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کے نہوا
اب محل غور ہے کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے ہونے اجماع کے کیا ضرور ہے اور اگر کچھ شبہہ پڑے کہ
علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تھا تو جواب یہہ ہے کہ علیت ربا کی معنی حکم
شرعی ہی اسواسطی کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم ہی ترتب حکم
کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کے گویا یہہ حکم کرنا ہے باینطور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح نعم
یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لا یلیق بالمحصلین وعلی تقدیر

انما ہو لا یقدح فی المقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثمرت اختلاف متقدمین ہین اور اجماع بجا نہین
اِس اختلاف کی کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہہ کہتا ہے کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو ابھی
دفن ہو چکے گا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کے منقطع ہو گی انہون اتمام اختلاف کو
شرط گردانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تحصیل صرف ہی مولف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائی اونکے بعد والونکو مقدار اجماع کی اون اقوال
سے بناء علی مذہب البعض اور مطلقاً بناء علے مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا ان سی متاخر لوگون کو اون مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت موافق
تفصیل مذکور کے درست نہو گی کمال حیرت ہی کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا شرطیت
اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کے وہم صرف ہی آسائی کہ عبارت مسلم مین
جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اس سی یہہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے جائز ہے
کہ لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی جنس کے ہو اور معنی یہہ ہون کہ جس وقت اختلاف کرین جنس زمانے
کے مجتہدین اب یہہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہہ معنے موافق ہین
توضیح وتلویح وغیرہ کی کہ اوسمین صراحت اسئلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لیے ہین جنکا زمانہ ایک
نہین ہی اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سی بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی
اگر مولف عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی تفصیل برفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہیئے کہ کتب مذکور
ملاحظہ کرین تا وہم مولف واضح ہو جاوی اور یہہ جو کہا ہی کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ
مشروط نہین تو بھی لازم آتا ہی کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نہین بلکہ کہین انکا اختلاف
اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اور پر بطلان قول آخر کے تو عدم
اعتبار اتحاد زمانے سی تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور انحصار باطل ہوا
انتہی معلوم نہین کہ مشروط نہونی اتحاد زمانی سے مولف کیا سمجھا ہی شاید زعم مین اوسکی یہہ ہی کہ
جس وقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ سی فقط اجماع
مرکب نہ بنیگا بلکہ انکی ساتھ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کی سے لئے جاوین تب اختلاف ان سب کا
اجماع مرکب ہوگا اور دونو باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم

تخمین ہیں اسلئے کہ شرط نہ کرنا اتحاد زمانی کا مستلزم ہے اشتراط اختلاف زمانہ کو مثلاً اگر کہا جاوے کہ وجود نمو
تقدیرین تو مشقت شرط تخمین تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری شرط ہوا اور نمو حقیقت کے
تقدیرین یہ لکہ تو ہو نا ور جب نہو بلکہ جب نمو حقیقی شرط نہوا تو نمو تقدیری مسکوت عنہ رہا پس ستاز
نہ ہے یہاں اتحاد زمانہ شرط نہوا خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونو تقدیر پر ہوجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور
امام مالک سبکے اختلاف سے بہی کہ زمانہ انکا متحد تھا اجماع مرکب ہوجائیگا اور امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے اختلاف سے بہی منعقد ہوگا اور مجتہدین کی اختلاف سے بہی جنکا زمانہ مختلف تہا متحقق ہوگا اور دوسری بات فرعوم اسکی بہت
ظاہر البطلان ہے اسلئے کہ اگر ہم تسلیم بہی کرین اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد زمانہ مستلزم ہے اشتراط
اختلاف زمانے کو جب بہی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سے انعقاد اجماع ہو جائیگا اسواسطے کہ زمانہ انکا
مختلف ہے پہر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتھ ائمہ اربعہ کے کیا ضروری ہے اور
تحقق اجماع مرکب کا کہ اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کے نہو سکیگا انکے لینے پر کب موقوف ہے
فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطے بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہے اب اصل مدعا سنو کہ
کہ واقع مین واسطے تحقق اجماع مرکب کی اتحاد زمانہ شرط نہین ہے جیسی اختلاف زمانہ شرط نہین تو
ایک زمانہ کے مجتہدین کے اختلاف سے بہی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانے کے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بہی مثلاً زمانہ صحابہ مین جو کسی حادثہ مین اختلاف اقوال ہوا ہے پس یہہ اختلاف اجماع
مرکب ہے اوپر اسبات کی کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقاً عند الاکثر
خلاف کرنا درست نہین انہین کے اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہے چنانچہ اسمضمون
کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت مین افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفۃ المجتہد اللاحق
للسابقین قلت انما یصح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہی اور جس حادثہ مین صحابہ نے سکوت
فرمایا تہا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تہا یا بناءً علے مذہب البعض اقوال مختلفہ مین قدر اجماعی
نہتی تو اوس حادثہ مین مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہے اب جس جس حادثہ مین ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسے بعد والے مجتہدین کو اوسکی سوا
قول کرنا جائز نہین پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار
اجماعی مین عند البعض قول کرنا خرق ہے اجماع کا پس انکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا بر علی مذہب البعض
کسی مسئلہ کے اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اُس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہی
لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اُنہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ
کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین
نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئی کہ حوادث لاتنقضی کلیات اور
جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ
اربعہ کیطرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلا اور بعد اسباب کے
کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذاہب اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا
تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالیگا اوسمین
خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہہ باطل ہی اور اس تحقیق سے دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب
تفسیر احمدی کا اسلئی کہ ہمنے یہہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال
مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہی یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح
حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت
سب سابقین سے ہو نہین فرمائی اور اُنسے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ
اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اعتبارات
متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتی پس اختلاف ہمارا مثلا کب لائق اسکی ہے کہ اجماع مرکب
اوسپر موقوف ہو اسلئی کہ اولا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد
بھی ہو جای تو اوسکو مخالفت سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور
وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جای تو اوس سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ اقوال انکی مخالف
ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ رای انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن
ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور
ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلا کما مر عن

مسلم اور دو جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنی کا دیا ہی قریب ہی ہو کہ
جواب سی لیکن ترتیب اسکا اور شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہیں ہے اور مشہور ہوا مؤلف معیار کا جواب ہی اوسکی ہی یاد تھا اپنی تحصیل کمتر
اور وہ جو ہی بہت رہے تھا ایسی تشریف کو بہتر انتفاع سے سمجھے ہیں تفصیل اسکی یہہ ہی
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار میں ذیل میں اس قول صاحب منار کے والامۃ
اذا اختلفوا فی مسئلۃ فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منہم علی ان ما عداہا باطل
فرماتے ہیں ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتد
بعدۃ الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدۃ الوفات اذا لم یکن ابعد الاجلین
وقیل ہذا فی الصحابۃ خاصۃ ای لبطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانہم ان اختلفوا علی
قولین کان اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الامۃ ولکن الحق ان بطلان القول
الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمی اجماعا مرکبا لانہ نشأ من اختلاف القولین
وہو اقسام قسم منہا یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینہا صاحب التوضیح بما لا مزید علیہ
وعندی ان ہذا الاصل ہو المنشا لانحصار المذاہب فی الاربعۃ وبطلان الخامس المستحدث
ولکن یرد علیہ انہ ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون
مذہب الشافعی واحمد بن حنبل رحمہ باطلا حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالی
فی زمان واحد وان ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فینبغی ان
لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالی والجواب عنہ صعب
انتہی حاصل اس عبارت کا مختصر یہہ ہی کہ جس وقت امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یعنے مجتہدین اہل
حل وعقد اس امت کے کسی مسئلہ میں چند اقوال پر اختلاف کریں تو یہہ اجماع ہے اوپر بطلان
قول آخر کے اور اسکا نام اجماع مرکب ہی اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ
مذاہب ائمہ اربعہ کے یہی قاعدہ ہی لیکن اسپر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو موجب اجماع
مرکب کی ہی چاہیے اگر ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف ہی تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین
اربعہ کا ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سے اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف

ہو ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا
ایک تھا تو چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف
انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین
ہون اونکی اختلاف سے اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سی علما اور مجتہدین
ہوئے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف انکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کی جائے کافی
ہوا اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع ادنے توضیح
اور جواب اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین بایں طور دیا ہی اِلّا اَنْ یُقال الاختلافُ المعتبرُ
ہو الذی فی زمانٍ واحدٍ والشافعیّ وغیرہ اذا قالوا قولًا اِنّما یقولونَ اذا جرٰی بہ رأیُ
ابی یوسف ومحمدٍ مع ابی حنیفۃ اوکانَ اختلافٌ بین الصحابۃِ فاَخذ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے
بقولِ صحابیٍ ومالکٌ والشافعیُّ بقولِ صحابیٍ آخر انتہے مختصرًا معنے اس کلام کے جو مستفاد ہین
ظاہر عبارت سے یہہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہی اور اقوال امام شافعی
اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال اونہو سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین
ہین یعنی کہ جو قول امام شافعی کا مثلا مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثل وہ یا مطابق
ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونو صاحبون نے زمانہ امام
مین اجتہاد کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج
مسائل کی تھی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تھے اور بعض جگہ اوسمین
سے کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول
امام شافعی کا مطابق پڑا تھا کسی اور مجتہد کی صحابہ یا تابعین مین سے پس وہ قول شافعی
کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا ساتھ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہوا بلکہ
اقوال سابقین ہی مین داخل ہوا اب یہہ جواب ملا احمد کا قریب ہی ہماری جواب کی اور راجع
ہے طرف تحقیق صاحب مسلم کے کا ذکر تا سابقًا لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس
جواب کا ضروری نہین علاوہ یہہ کہ اس جواب کی حاجت اسجگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین
کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بنا رکھے علے مذہب البعض ان اقوال مین قدر اجماعی

بھی ہوا اور قول امام شافعی کا منشاء اسکی خلاف ہوا جس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً
اقوال مختلف نہین فرمائی اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین
اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب مطلقاً وارد
نہین ہوتا کہ حاجت جواب مذکور کی پڑی آپ غور کر دیکہ یہہ جو مولف صیانہ نے کہا کہ یہہ جواب
دو وجہ سے باطل ہی وجہ اول تو قابل ضحکہ کے ہی کیونکہ جب ایکدفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکا اجماع مرکب فرض
کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف
ہے ان دونو کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابوحنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر
ابو یوسف کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوے تو بھی کچھہ فائدہ نہین اسواسطی کہ اجماع
مرکب ایکدفعہ منعقد ہوگیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہی کیسا رجم بالغیب اور
موجب ریشخند ہے بزرگون پر بلاوجہ زبان طعن اور تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلامی سفاہت
مین مبتلا کرتا ہی ؎ چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد * میلش اندر طعنۂ پاکان برد * ملا احمد نے فقط اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اور پر ابطلان قول آخر
کے کہان قرار دیا ہے اُنھون نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف کیا ہی پس نہ تنہا
ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالے مین ایک حادثہ مین جتنی اقوال مجتہدین کے ہونگے
اُن سب کے خلاف قول کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا بر علے مذہب البعض یہہ شرط
بھی ہے کہ اُن اقوال مین قدر اجماعے نہ نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین
اقوال صحابہ اور تابعین متقدمین کے بھی موجود تھے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی
مجتہد کے مجتہدین زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور
امام زفر وغیرہم کے یا مطابق آراء صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب بعض کے
اقوال مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہوجائی خلاف ہی عبارت ملا احمد کے تو اُن یہہ امر ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمد نے ذکر کی ہین مثلا ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو وجہون مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلا جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایکصاحب نے کہا مسح ربع راس کا فرض ہے دوسری صاحب نے فرمایا کہ ساری سر کا فرض ہے فقط اس اختلاف سی یہہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین ہوتا جبتک مثلا یہہ امر ثابت نہو کہ یہہ رای امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور تابعین وغیرہم کی خلاف ہی کام مفصلا اور موافقت رای ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالی کا ساتھہ امام ابی حنیفہ کے ملا احمد نے کب قول کیا ہی کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہی ان دونون کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی انتہی شاید لفظ اذا جرے رائی ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سی موافقت رای فہم مولف مین سمائی حاشا کہ مقصود ملا احمد یہہ ہوا اور افسوس ہی کہ وہ علما رجو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے گردانین اور اس عبارت سی موافقت رای سمجہین ایسی بات تو کوئی عاقل بھی نکہیگا فضلا عن عالم معنی اس کلام ملا احمد کے یہہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسف اور امام محمد کا مثلاً ساتھہ امام ابو حنیفہ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکی اختلاف واقع ہوا اور بعد انکے امام شافعی نے مثلا مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت کے قول شافعی باطل نہوگا اسلیئے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کے یا احدہما کے مثلا ہوگا اور رای صاحبین کی مثلا زمانہ اما مین متقدمین مین جاری اور رواج سو نہتھی پس داخل ہو گی اجماع مرکب مین تو رای امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی دیکھو کہا تری یہہ سب الی ما نقلنا سابقًا عن مسلم الثبوت آپ دیکھو کہ قابل مضحکہ کے فہم مولف معیار ہی یا جواب ملا احمد اور باقی تفریعات اور علاوہ مولف کا جو مبنی ہی اسی خوش فہمی پر جیسا کہ بیان ہو چکا سب باطل ہو تین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ و معقولہ ہی قولہ ... ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ اقول لغو ہونا ... لغویت ... ملا احمد کا ... مولف معیار سی واقع ہوا جواب جواب جہاد اول سی ... ہو چکے ... مقصود ملا احمد کا ...

کو بہت مقصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کو واسطی امین متقدمین کے منحصر دو وجہون نہین
ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونو وجہون کا تمثیلا ہی پس جو رائی امام شافعی کے یا امام احمد حنبل
کی مثلا مخالف امین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسف کی یا امام محمد
کے یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین
کے یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرای سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت
عنہا ہوگا یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بنا بر قلی مذہب البعض قدر اجماعی
اقوال مختلفہ مین منحصر کی پس بطلان قول امام شافعی مثلا ہمیر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ
کا عدم ثابت کیا جاوی و دونہ خرط القتاد پس یہہ کہنا مولف معیار کا کہ احتمال اتفاق رای
امام شافعی کا ساتھ صحابہ کی جمیع ارای مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہی قایل کو کچہہ مفید
اور ہمکو مضر نہین اسلیے کہ اول تو یہہ امر ادعای محض بلا دلیل و سند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیا یہہ کہ ہمنی مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع ارای مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعی کا واسطی امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آرا صحابہ کے نہین ہی کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان اُس مسائل کا
لازم آوی وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکہو کہ مولف معیار کو اس محل
مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیے نہ حمد اور تحسین توفیق
اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور۔ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ الوصول
الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہہ جو مولف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہی کہ ابن
صلاح نے اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو
ممنوع کہا ہی اور اس دعوی کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سی دیکہو بعد اوسکی نے انصافی مولف معیار کی معلوم کرو صاحب تنویر
نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا تقیہون سی کہا محدث ابن صلاح نے کہ وہ مشہور
ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے ان تقلید غیر الائمۃ ممنوع کہا یہہ مسلم الثبوت مین انتہی
اور عبارت مسلم الثبوت کی یہہ ہی کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم

اتباع الذین سبروا وبوبوا فہذبوا ونقحوا وفرقوا وفللوا وفصلوا وعلیہ ابتنی ابن الصلاح
منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یدر فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی یعنی اجماع کیا ھے
محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سی بلکہ واجب ہی اوپر اونکی اتباع
ان لوگونکا جنہون نے غور کیا ھے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پہر اوسکو مہذب
کیا زوائد سی اور منقح کیا اختلاط سی اور جمع کیا احکام کو ساتھہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتھہ
فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ
اربعہ کو اسواسطی کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اس کلام
مین شبہہ بھی ھی انتہی اب ارباب فہم وانصاف سی امید غور ھے کہ مولف تنویر نے یہہ کہان
کہا ھے کہ اجماع مرکب پر مبنی کر کے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سی منع کیا ہی البتہ منع
کرنا ابن صلاح کا مبنی ہی اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہی اوسکو صاحب
تنویر نے مسلم سی نقل کر دیا ہی اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ھے
ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہہ کہ منع ابن صلاح کی مرتب ہی
اوپر تبویب وغیرہ کے جیساکہ مؤلف معیار سمجہا ھے اور کہتا ھے کہ ابن صلاح نے تقلید
غیر الاربعہ سی اسنظر سی منع کیا ھے کہ یہہ مذاہب مدون اور منفصل ہو گئی اور باب باب اور فصل
فصل ہو گئے ہین اور خوب منقح اور مسلل ہو گئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق
اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہی ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا
اوپر تبویب وغیرہ کے امر ھے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے
امر ھے جدا وبینہما بون بعید لا یخفی علی من لہ ادنی لب ومہارۃ بالعلوم ومناسبۃ
بالفہوم اگر کہا جاوی کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ھے کہ منقول ہی ثقات
سی وہ اجماع ہی اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور
مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہی اوپر تقلید ان لوگون کے جنہون نے
تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ھے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر
ہو گا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوی ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونو متحد ہونگے نہ ایک

کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اسنظر سی منع کیا ہی کہ یہہ مذاہب اربعہ خوب مدون اور منفصل ہو گئی ہین اور باب باب اور فصل فصل ہو گئے ہین اور [illegible]

مبنی تقلید ائمہ اربعہ ہے دوسرا مبنی تو ہم کہیں گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے اسمیں نقل
کیا ہے اور وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمیں تبویب وغیرہ ہوئی ہے وہ راجع ہے طرف
اس اجماع کے جسکو ثقات سے نقل کیا ہے اور تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہ امور
مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب میں پائے نہیں جاتے پس ابن صلاح نے منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول
عن الثقات تھا اور وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وجہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن
صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے سراسر غلط ہے امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ
کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کیطرف منسوب کیا ہے البتہ
امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہیں اور ابن صلاح منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ اوسپر متفرع فرماتے ہیں شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سے جو
مذکور ہے مسلم میں امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین
کو نہ سمجھا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن
المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا
لارتفاع الثقۃ بمذاہبہم اذ لم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع
وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد
انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ
الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف
غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ
فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین
قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب
لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین
فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعم مذہب الصحابی کل المسائل وقال المحقق
الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

91

علے منع العوام من تقلید اعیانِ الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم الذین سبروا و وضعوا و دونوا
و علے ہذا ما ذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم و تقیید مسائلہم و تخصیص
عمومہا و لم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم و ہو صحیح انتہے اور وہ جو کلام بحر العلوم کا
مؤلف معیار نے شرح مسلم سے نقل کیا ہی حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کی شرح
مسلم مین فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سے نکالنا حکم کا اکثر ساتھہ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہی اور یہہ امر عوام سے ممکن نہین بلکہ
انپر واجب ہی کہ اتباع کرین اُن مذہبون کا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل اور جمع علل
اور تفریق دلایل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہو گئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہی ابن
صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہی وہ یہہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہی کہ منعقد ہو چکا ہی
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہی تقلید
کرے بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس باتکے کہ جو شخص فتوی پوچھی ابوبکر
اور عمر رضی اللہ تعالے عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ فتوی پوچھے ابوہریرہ اور معاذ بن جبل
سے اور سوا انکے اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوی ہو اُٹھانے ان
دونون اجماعون کا تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہے ترجمۃ ملخصاً اقول و بعونہ سبحانہ احول
د اصول یہہ جو قرافی مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہی نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہہ مسئلہ
اختلافی ہے درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمای محققین اوسمین اختلاف کیونکر
کرتے علمای حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گزر چکے ایسی مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسیکا ائمہ مجتہدین مین سے تفضیل معلوم ہو اور مجتہدون پر تو اُس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہی اور
ایک قوم نے کہا علما سے کہ لازم ہے مراجعت افضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مریدہ ان یجتہد فیسأل اعلمہم وجہان قال ابن سریج

مسلم اور شرح بحر العلوم مین
قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم فان اقوالہم قد تحتاج من استخراج الحکم منہا الی تنقیح کما فی السنۃ ولا العوام علیہم بل یجب علیہم اتباع الذین سبروا ای نقحوا وبوبوا ای اوردوا ابوابا لکل مسئلۃ علی حدۃ وہذبوا مسائل کل باب وجمعوا کل مسئلۃ من غیرہا وجمعوا بجامع وفرقوا لفارق وعللوا ای اوردوا لکل مسئلۃ مسئلۃ علۃ وفصلوا تفصیلا
تفصیلا یلیق ... علی العوام تقلید ... الصحابۃ ... من تقلید ... ابن الصلاح منع تقلید غیر الائمۃ الاربعۃ ... علیہ ... الامام ... الامام ابی حنیفۃ الکوفی والامام مالک بن انس ... والامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالی ... احسن الجزاء ... وفیما فیہ

فهو اختاره ابن الهمام والقفال لانه يسهل عليه هذا القدر من الاجتهاد وامّا عند الجمهور انه يتخير فيسأل
من شاء لان الاولين كانوا يسألون علماء الصحابة رضي الله تعالى عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل
ويعملون بقول من شاء من غير نكير وقال الغزالي وان اعتقد احدهم اعلم لم يجز ان يقلد
غيره والشافعي لا يلزمه البحث عن الاعلم اذا لم يتعلم اختصاص احدهم بزيادة علم قال في زوائد
الروضة هذا الذي قاله الغزالي قد قال غيره ايضاً وهو وان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال
آحاد الصحابة رضي الله تعالى عنهم مع وجود افاضلهم الذين فضلهم متواتر وقد يمنع هذا على الجملة
المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد اورع العالمين واعلم الورعين وان تعارضا
قدم الاعلم على الاصح انتهى وقال العلامة القاري في رسالته المسماة في بيان جواز الاقتداء بالمخالف
امن اسلم او ناسب من العاصي والتزم احكام الشرع فله ان يختار من المذاهب اي مذهب شاء اذا تعدد
المجتهد ومن في البلد على قول من جوز تقليد المفضول مع وجود الافضل واما على قول من عين تقليد
الفاضل وهو الاحوط فعليه ان يبحث ويتبع الفاضل انتهى پس دعوى كرنا اجماع كا تخير پر اس محل مين
با وجود اختلاف اتنى مجتهدين اور محققين كے كس طرح صحيح ہوگا اور يہ جو قرافی نے كہا ہى كہ زمانہ صحابہؓ
مين اجماع ہو چكا ہى اس بات پر كہ جو كوئی فتوی پوچھے ابو بكر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تو اوسكو
جائز ہے كہ بعد اوسكی فتوی پوچھے ابی ہريرہ اور معاذ ابن جبل سے بغير انكار كے تو جواب اسكا اول
يہ ہى كہ اجماع قولی تو صحابہ كا اس مضمون پر ثابت اور منقول نہين ہى اور مجرد سكوت اور عدم انكار سے
اگر اجماع سكوتی قرار ديا جاوے تو يہ امر محل نظر ہے اسليئے كہ مجرد سكوت سے اجماع سكوتی منعقد نہين ہوتا
جبتك كہ قرائن رضامندی كے ساتھ مقترن نہو جائز ہے كہ سكوت بغير قرائن رضا كے بجہت مہابت
قائل كے يا تقرر خلاف كے يا اور كسی مصلحت كی ہو قال التفتازانی في التلويح وقد يكون اے
سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت
الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف انتهى پس ما نحن فيہ مين جائز ہى كہ
عدم انكار صحابہ كا اسپر بجہت اسی ہو كہ مذاہب مجتہدين صحابہ مدون اور حوادث وارده كو حاوی
نتھے تو اگر مستفتين كو مقيد كيا جاتا ساتھہ استفتا بعض صحابہ كے تو حرج عظيم واقع ہوتا اور حرج

قال القرافي انعقد الاجماع على ان من اسلم فله ان يستفتي من شاء من العلماء بغير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر

رضي الله عنهما فله ان يستفتي ابا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه البيان

مقلد مستفتی کی اصلاً نہ رہتین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکی حوادث مستفتین کو کلیۃً یا جزئیۃً حاوی ہین پہر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا آور ثانیاً او برتقدیر تسلیم اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتھہ زمانہ صحابہ کے یعنی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط حوادث کے واسطی حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفے کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے انکار نکیا اوپر اسبات کے کہ مستفتی باوجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما کے ابی ہریرہ سی مسئلہ پوچہہ لے اب یہہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قال الشیخ العلامۃ شرف الاسلام ابن ابی فتح البغدادی الشافعی فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالے بتلک الفضیلۃ واتاح لمن جاء بعدہم لفضیلۃ تہذیب الاصول وتفریع المسائل ولان الصحابۃ ما کان لبعضہم علی بعض تفاوت فی الاجتہاد بل کانوا فی الاجتہاد سواء فلہذا لا یجب علیہم تعیین المقلدین انتہی پس یہہ جو بحر العلوم ہوافق حاشیہ منہیہ مسلم کے فرماتے ہین فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام یعنی باطل ہوا ساتھہ ان دونو اجماعون کے قول منقول امام کا انتہی ساقط ہوا اس لئے کہ دونو اجماع ادعائی واقعی کے باطل ہوئی والمتفرع علی الباطل باطل اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین الخ یعنی لفظ اجمع المحققون سی وہ اجماع مصطلح جو حجۃ ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاوی تعارض اجماعین کا انتہی اگر اس سی مراد یہہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سی مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوی اور محتمل ہی کہ اتفاق محققین کا سوا اجماع اصطلاحی یہہ کے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سی تصریح ساتھہ اجماع اصطلاحی کے نقل کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت ہے ان مجتہدین سی ہی جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہہ

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال لعل ... [illegible] ... المحققون ... [illegible]

اور لہذا اب انحضرت سے بسبب عنت اور عرف کے اجماع استفتا ہی مراد لی ہے نہین سکتی تو یہہ امر ممنوع بلکہ تعدد صریح ہے کہ لاتخفے علے المتفطن اور اُنکی فیہ مین دعوی اجماع جو قرافی نے کیا تھا بطلان اسکا بخوبی واضح ہو چکا اب باقی رہا اگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہم کا بس احتمال تعارض اجماعین کا کہ جسکو وہ بھی مفسر تبا صورت واقعہ مین جمع نہین سکتا اور یہہ جو بحر العلوم نے بنا مین تحت کلامہ خلاف آخر و ہو ان التبویب لا دخل له فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم و الا فیسئل عن فہم والا یسأل عن مجتہد آخر انتہے بحث عجیب ہی اسواسطے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب و تفصیل کو موقوف علیہ تقلید متقلد نہین گردانا جسکو تم سمجہہ کہ تبویب کو دخل تقلید متقلد مین نہین ہی البتہ اُس قائل نے مجموعہ امور پر حکم صحت تقلید مرتب کیا ہی بعضے اُس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اُسکی ممکن نہین جیسی تنقیح مسائل اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحبابا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب اور تفصیل اور بحث ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علحدہ ہوگی تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ کتب مسائل حل ہی تسکین کے لیے دخل استحسانی ... ... محققین سے بہت بعید ہی اور دخل موقوف علیہیت کا دعوی قائل نے بنسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور یہی یہہ جو کہتے ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجہہ گیا تو عمل کرلیگا اور اگر نہ سمجہا تو اور مجتہد سے پوچہہ لیگا تو ہم اسکے جواب مین کہتے ہین کہ دوسری مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جسکی سے مقلد کے فہم مین مسئلہ آجاوی ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلد مین واسطے سمجہنے مراد مجتہد کے دخل ہوا اور اگر نہین ہی تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بحیثیت عدم تفصیل کے نہین سمجہا تہا اسیطرح مجتہد ثانی کا بھی نہ سمجہیگا پہر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اُسمین بہی یہی کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور یہی یہہ پوچہہ لینا دوسری مجتہد سے جب ہوسکتا ہی کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو بغیر تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہوسکیگی اور جسوقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اُن مجتہدین کا

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوئے
تکلیف تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہہ امور اکثر مقلدین
پر بہت عسیر ہین نہ پڑیگی آور یہہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون
ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہے یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق
مسائل دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہی پہر اونکو لائق تقلید
نہ ٹھہرانا کمال بے ادبی ھی ساتھہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کے بذل کوشش اور سعے
فے الدین کا انکار کسنی کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ھے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے
تو اس سبب سے منع کیا ہی کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہہ امور
واسطے تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بھی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین ہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسری مجتہد کیطرف رجوع کرتا
اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین
ھے چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ھے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ھے
اور وہ یہہ ہی لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ
لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذ التعذر الوقوف
علے حقیقۃ مذاہبہم انتہے اب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور بے ادبی ساتھہ
اونکے کہان ہی اور بھی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ حقیقت مین یہہ مجتہد اجتہاد
مین کامل اور اسکی بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہوا البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا منقح ہو
درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین معتقد ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر محمول نہو
اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلاً امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین تو یہہ
امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسے محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہوگیا ہوگا کہ یہہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہی
تو اسی نظر سے منع کیا ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اون کے مذہب کی ملجاوی تو عمل کرنا اوسپر جائز ہی الخ مجرد تخمین ہی اسواسطے کہ جس وقت خود منع

ثم فی کلامہ خلل اخر اذ المجتہدون الآخرون ایضا بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ وانکار ہذا مکابرۃ وسوء ادب فالحق انہ انما منع

کر نیوالے جو اثناے عمر انہ مذہب کے مثل امام محمد بن ادریس اور ابن سلام وغیرہم من المحققین کے
علت منع کی عدم ورود نص اور نسبت ابواب وغیرہ بیان کرتے ہین کہ نقصان قیاس استعمال
عدم ورود آن روایات صحیحہ کو علت منع گردانتے تو ہم صرف رشتہ وکذلک ما یترتب علیہ لیس
سکتے کہ ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالی کی مثلا ملجائے تو نہین معلوم کہ
وہ سند صحیح بھی اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہی یا نہین یا رجحت صاحب مذہب کا اس روایت سے
ہوا ہی یا نہین اگر مدلول آیات ایسا ہی تحقیق کا اوس روایت مین اور مشہور اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان
ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کی ہوا ہو تا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ مین معلوم
تحقیق ہے تو بعد احتمالات اٹھہ جانے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اوسکا
صحت عمل کے لیے کافی نہین اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا الاتری ان المتاخرین افتوا بتحلیف
الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن ابي ليلى انتهى معلوم نہین کہ کون سے متاخرین
نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کر کے فتوی دیا ہے کتب متعارفہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور درمختار اور شامی اور قاضیخان اور عالمگیری
اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہرچند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر
جگہہ مخالفت اسکی دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشهادات لو علم الشاهد ان القاضی
يحلفه ويعمل بالمنسوخ له الامتناع من اداء الشهادة لانه لا يلزمه انتهى بزازيه وقال فی
كتاب القضاء امر السلطان انما ينفذ اذا وافق الشرع والا فلا اشباه من القاعدة الخامسة
وفوائد شتى فلو امر قضاته بتحليف الشهود وجب على العلماء ان ينصحوه ويقولوا له لا تكلف قضاتك
الى امر يلزم منه سخطك او سخط الخالق تعالى انتهى وهكذا فی اكثر الكتب پس اول تو یہہ کلام
مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کے ہے دوسری یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم
کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی دیا ہی جائز ہے
کہ کوئی روایت ہماری ائمہ حنفیہ سے بھی موافق مذہب ابن ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسری یہہ
کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی ہی پر فتوی دیا ہی لیکن یہہ فتوی دینا انکے
مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہی اسلئے کہ اس زمانہ مین تزکیہ مین آثار فتنہ اور اشاعت

شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد مزکی اور معدل بھت کمیاب ہی پس اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو بھی تباغض اور تحاسد کثیر برپا ہوا اور بہی باب شہادت مسدود ہو جاوے بسبب نپایا جانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قول کرتے ہین کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوی دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہی کما صرح فی کتب الفقہ اور متنازع فیہ تو یہہ بات تہی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چہوڑکر دوسرے امام کی تقلید درست ہی یا نہین اور بھی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلوح تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسہی امر کو براہین سے ثابت کرتے ہین جسمین ہمنی اسقدر بسط وکلام کیا ہی اور بجہت عروض عوارض کے تعیین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بھی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بہی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہہ ہے کہ مولانا نے تعیین تقلید بعض کے بجہت فقدان روایات صحیحہ کے کی اور ہمنی بجہت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے یا بسبب تحقق اجماع مرکب کی اوپر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا بھی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فاندفع الکلامان وثبت ما ادعیناہ بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوی اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا پس جواب باصواب مولف تنویر کا پایہ ثبوت کو پونہچا اور وہن ہفوات مولف معیار کا اوپر ادنی منصفین کے واضح ہوا قولہ یہہ جہوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر الخ اقول نہ مولوی اسمعیل پر جہوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہی طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سے اور اوٹہانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سے اسواسطی کہ سوا مجتہدین مطلقین کے ہزارون اکابر دین اور علماء مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب اپنی اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آئی ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولئین مین متبادر اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطی مجتہد مطلق کے پس اگر یہہ تقلید مشتہر جس معنی کر کے یہہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکی مرتکب تھی اور ہین

شرک ٹھہرے تو ہزاروں جگہ آن کو ان ائمہ دین اور علماء امت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم سے
موحدین سے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کو مشرک ٹھہرانا اور ان
مقلدین و موحدین باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطے مؤلف تنویر نے قائل اسکو
اگر جاہل کہدے ہی اور شان مولوی اسمعیل سی بجا مرحوم مستبعد ہی کہ ایسی تہمت بیمعنی اور بیجا بات اونپر
منسوب ہوئے کرین جزاین نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی کی ہی اور بالفرض اگر
انہون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول تھی کہ انکا کلام حجت ہو ہر عاقل جانتا
ہے کہ یہ بات جہالت کی ہی اگرچہ قائل اسکا صالح اور عالم ہو پس ابلہ فریبی کرکے بلا غور کلام
مؤلف تنویر کو جھوٹ ٹھہرانا اور حمقا ہی معتقدین مولوی اسمعیل کو اولی دبلہ مین شغف مین لانا خود
زمرۂ حمقا مین داخل ہوجانا ہی والعیاذ باللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکھو تو کلام مؤلف معیار کا
اسجگہ جھوٹ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کے ورشرک اور کا فتوی ہرگز
دینا ہی انکا اب پہلی حال مقدمہ ممہدہ مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم کرو بعد اسکے
کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کی اصطلاح
اہل اصول مین یہ ہین کہ مان لینا اور عمل کرلینا ساتھ قول بلا دلیل اوس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہین انتہی باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اوس شخص کا ہے کہ اوسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہ امر کلام
منقول مقدمہ مرید اور منتہی الحصول سی مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر مشخص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتھ قول اوس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیہ نہین ہی وعبارتہ ہکذا التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ
بلا حجۃ منہا انتہی اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سی کہ بلا دلیل
قید عمل کی ہی نہ صفت قول کی قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکی ہی یہ بات تمام
ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہ ہی کہ عامی مقلد ہی مجتہد کا پس اتباع عامی
کا واسطی مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کی اوپر متبادر اور معروف کے چاہیئے نہ یہ کہ معنی
غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ محب البہاری فی مسلم الثبوت

التقلید العمل بقولِ الغیر من غیر حجۃٍ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ السلام
او الی الاجماع لیس منہ وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول لایجاب النص ذلک علیھما
لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتہد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین انتہی وہکذا فی بدیع الاصول
وغیرہ یہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکی
باطل ہوجاے دیکھو تفصیلہ فی المتصور اب یہہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہدونکی عالم بالحدیث وبالقران
کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قران مجید سی یا حدیث سی اُس مسئلہ معلومہ مین بچاہیئے انتہی کلام ہے
بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطی کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقران
سے کیا مراد ہی اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو
سچ ہی کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اورکسیکی بچاہیئے اور مجتہد فی بعض المسائل
کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہی اسلئی کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض
کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اُن مسائل کے جنمین یہہ شخص مجتہد ہی اور سب
مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہی اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی
فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون
الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناءً علی وجوب البحث عن المعارض
ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلھا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم
یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص
فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذلا دون معرفۃ غیرہ فی الادلۃ الظنیۃ ویجب التقلید علی من
لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ
او بعض الابواب کالفرائض مثلا لا یقدر علی الاجتہاد فیہ بناءً علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح
وقلد مطلقا بناءً علی المرجوح وہو انہ لا یتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ
مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین
کرتے ہین پس یہہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقران سی یہہ ہے کہ
ترجمہ وغیرہ حدیث وقرآن کا اساتذہ سے سُنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

از تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث وبالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کی قرآن مجید سی یا حدیث سی اُس مسئلہ معلومہ مین بچا ہی شاید جبکہ عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو

[illegible] وقت [illegible] تقلید [illegible] سی بچانا [illegible] وقت تقلید [illegible]

کو جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین نہین پہونچا تو اوسپر تقلید مجتہد کے واجب ہی اور
بعضے کلام یا علم کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کے چاہئے کہا نقلنا
عن السید السمہودی آنفا و قال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقا علی نفیہ وہکذا فی شرحہ بحر العلوم و قال
فی بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہدا فقد سبق او عامیا او محصلا لعلم معتبر فعلیہ الاتباع
خلافا للمختار انتہی و قال العلی القاری فی رسالتہ المسماۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہبا فالذی
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان واما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہہ کہنا کہ آیہ فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون سیاقا نکو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن نے علم نہین ہے کہ تقلید کرے ساقط ہی اسوسطی کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچھ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث
کا اگر حاصل کیا تو یہہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہے کہ اوسپر علم وقائع
اجتہادیہ کا بطور استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب
البدیع وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ ولئن اتبعت اہواءہم بعد الذی جاءک من العلم ما لک من
اللہ من ولی ولا نصیر کے یہہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہو گیا اور بعد اوسکی دین حق
چھوڑکر اہواء اور بدع یہود و نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اسصورت مین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف ولئن
اتبعت اہواءہم ای اقوالہم التی ہی اہواء و بدع بعد الذی جاءک من العلم ای من الدین
المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی و قال فی البیضاوی ولئن اتبعت اہواءہم ای مشتہیاتہم
وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بعد ما جاءک من العلم بامر الدیانۃ و وضوح البراہین وسطوع الدلائل
انتہی اب غور چاہئے کہ اس آیہ سے یہہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہین
ہی اور علم اوسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اوسپر کیا جاوے نہین اوسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہئے البتہ یہہ امر اگر نسبت مجتہدین کے کہا جاوے تو ممکن ہی کہ علم انکا شرع مین قابل

قبول اور لائق عمل ہی اور دوسری یہہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہیں لئے کہ تقلید کرنا
عالم بالحدیث کی واسطی مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کے بات ہی وہ
نصوص جو شناعت بدع اور اہوائی یہود اور نصاری پر دال ہوں وہ محمول کیجاوین حق مجتہدین
مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوا یہود و نصاری سی وہ مصروف کیجاوی طرف
تقلید مجتہدین کے واسطی ترجمہ جاننی والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان نہی قائم ہو جب
مرتبہ فہم علما کا یہہ ٹھہرا تو عوام الناس معتقدین انکی کیا کچھہ کہین گے اور آیہ کریمہ فَبَشِّرْ عِبَادِيَ
الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سی یہہ بات کیونکر سمجھی گئی کہ مجرد ترجمہ جاننے حدیث و قرآن کے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الذین اجتنبوا وانابوا
لا غیرہم وانما اراد بہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علی ہذہ الصفۃ فوضع المظہر موضع الضمیر
واراد ان یکونوا نقادا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل فاذا اعترضہم
امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والمندوب حرصا علی ما ہو اقرب عند الله
واکثر ثوابا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السبک واقواہا عند السبر وابینہا دلیلا وامارۃ
وان لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقادا یرید المقلد انتہی یعنی وہ لوگ
جو سنتی ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچھی اور عمدہ کا یہہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب کیا
ہی معاصی الہی سی اور رجوع کیا ہی طرف الله تعالی کی اور غیر انکے نہین ہین اور مقصود اس
سے یہہ ہے کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہہ بھی ہو کہ دین مین انکو مرتبہ
تنقید اور تمیز ہو اور اچھی بات کو بہت اچھی سی امتیاز دیسکین جیسی مثلا دو حکم انکو پیش آئی
ایک واجب اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہہ بات سمجھاتے ہون کہ واجب
مین مندوب سی زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہے واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہہ حکم عام ہے واسطی مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انمین سی ممکن ہے پس
اس آیہ سی کوئی یہہ نہ سمجھی کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہی بلکہ یہہ چاہیی کہ جو کوئی

وقال الله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب [illegible]

١٠٣٠

مذہب اختیار کرے تو ثابت ہوتا ہے اور دہی منقسم ہے اور مذاہب کا اور دہی ہیں اسکی دلیل
مذہب کو ہے یہ فیصل کر دیجئے اور نا بینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصہ ترجمہ مع بعض تفہیم
اسکا جواب یہ ہے کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سے کہان ہے البتہ جو لوگ کہ برے
اور بھلے اور جھوٹ اچھے مین تمیز نہین کرتے اور اندھون کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہین وہ
اس بشارت مین داخل نہین ہین اور یہہ مرتبہ اونکو حاصل نہین اور ممانعت تقلید سے واسطی عالم
بالحدیث والقرآن کے آمین کیا بحث بلکہ یہہ آیت موکد ہے تقلید کی کہ بشرط تمیز اور فہم احسن افضل کے
خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسی کہ روایت
کرتی ہے اور یہہ بشارت کی واسطی مجتہدین کے علاوہ دیکھو کہ بجہت کسی خصوصیت کے ایک فرقہ خاص کو
بشارت دینا مستلزم وعید کی واسطی فرقہ آخری کے نہین ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی بشارت
ہو نجات کی تو اس سی یہہ لازم نہین کہ شجاعت والونکو وعید ہو موافذہ کا پس آیہ کریمہ مین بشارت
ہے واسطی تابعین احکام اور ممیزین افضل فاضل اور عاملین اور پر احسن کامل کے نہ یہہ کہ سوا اونکی اور فرقون
کے لئی وعید ہی اور احوال اونکے مردود اور منہی عنہا ہین غایۃ ہیہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت
سی محروم ہین اور رہ جو امام جلال الدین سیوطی سی نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور
امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہین کی بلکہ ممانعت تقلید سی کی ہی انتہی بربان اصح ہے
اور مرتبہ ہے مولف معیار کے اسلئی کہ یہہ ممانعت تقلید سی مخالف ہی نص قاطع فَاسْئَلُوا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے جسکو مولف خود باب وجوب تقلید مین وقت لاعلمی کے بربان
کر ذاتی چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا لا نقین تقلید کا تقلید مجتہدین سی مخالفت کرنا ہے ساتھ
نص صریح قرآن کے اور موافق بیان مولف معیار ہی کے داخل ہوا ہے بیچ زمرہ منہیین اہواء کے
بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ اور ثانیاً یہہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سے اوپر قول
کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کی اس قسم سے
نہین ہے اسلئی کہ یہہ تو بامر شرع و حکم الہی ہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکی وجوب پر
دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول مین اسکو بھی تقلید کہتے ہین پس ممکن ہی کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

سے محمول ہوا ور تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہہ منع ائمہ ثلثہ کی
متنازع فیہ میں مؤلف معیار کو نافع نہوی ثالثاً یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہیں کہ
منع منقول تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلاً عن
الصید لانی وکاد ابن حزم یدعی الاجماع علے النہی عن التقلید مطلقاً وحکے ذلک عن کلام
الشافعی ومالکٍ وغیرہما قال ولم یزل الشافعی فی جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ہکذا
رواہ المزنی عنہ وقال الصید لانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من
قصر عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہی حق مجتہد
مین اصلی کہ اوسمین امام احمد سے نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدنی وخذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنے میرے تقلید نکرا ور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام
کو کتاب وسنت سے جیسے کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکھو کہ یہہ امر ہوگا حق مین اُس شخص کے
جو لائق اخذ احکام کے کتاب وسنت سے ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سے
نہو یعنے وہ شخص مجتہد نہو اوسکو یہہ امر نہین ہو سکتا ورنہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو نہ سیکھیگا
تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا اور یہہ قول صاحب مسلم کا العدول عن الدلیل
الی التقلید خلاف المعمول کیف وفیہ ریبٌ وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی ایکی
حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہو جائی اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر یہہ
ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو
دلیل بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس
جملہ منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد و
یتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام و
ہو الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی التقلید خلاف
المعقول الخ اور یہہ قول مجد الدین فیروزآبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی
بر انچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ

جو حکم حدیث صحیح سی ثابت ہوا وسپر اعتماد چاہیئے در باب عبادات اور عوام الناس کی مخالفت سے کچہہ پروا نہیں اسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سے اس کلام مین کیا بحث ہے ثبوت حکم حدیث سی عام ہے اس سی کہ فہم و اجتہاد اپنی ہو جیسی کہ مجتہدین کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے کلام منقول سابق سی کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا تو پہر سمجہنا اوسکا احکام کو حدیث سی بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہو گا پس اس کلام فریدآبادی سے نفی جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین ہرگز مفہوم نہوئی اور کیسے کلام قاضی عضد کا المستفتی فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئی کہ قائلین وجوب تقلید یہہ کب کہتی ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہی بلکہ یہہ کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہی اور مسائل اجتہادیۃ وہ مسائل فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فی بدیع الاصول وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و تمکنی فیہ الظن و ان المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید والاستفتاء علی ماسیاتی وکذا فی ما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی پس کلام قاضی عضد سی ممانعت تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجہی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور چاہیئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفی وجوب تقلید پر مسائل اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا وسکی سی مساس نہین رکہتین اعتمادہی اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان ایۃ ولکن اتبعت اہواءہم الخ ہمکے پہلے ہم لکہ چکے اور پہر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال جسکا دین الہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اورکو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہیئے بنا برمذہب مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سی ہے کما مر مفصلا اور کیسے کلام منسوب طرف مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے لیس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یا بد اتباع صریح مجتہد دران نکند بہی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

نہین کما ظہر من الروایات المقبولۃ المنقولۃ سابقاً علاوہ یہہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح
غیر منسوخ کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اوسکی مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور
یہہ امر علے الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح
ہونا اور سوا اُسکی اور شرائط بھی واسطے صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کی ضروری
ہین پس فقط حصر کرنا ہیچ دو کے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ
حدیث صحیح غیر منسوخ بھے منجملہ اوسکی ہے فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ ان سلم
من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع المسمی بمختلف الحدیث
والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یکون
ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او بالاسناد او لا فان امکن الترجیح تعین المصیر
الیہ والا فلا ترجیح انتہی مختصراً من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق
کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی بیجا ہے اگرچہ قول مجتہد کا
موافق اُس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہہ بات حق مجتہد مین علے الاطلاق اور حق غیر مجتہد مین بیچ
احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہی نہ مطلقاً حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول ابن حزم
کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور اوپر حال
اُس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بالظہور البین کھل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق محققین کے جسکا
بیان پہلے ہو چکا یہہ ہے کہ ظہور بین حکم شرعی کا واسطے غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب ہوگا کہ وہ
حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہہ ہی فما ذہب
الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بلا برہان لقولہ تعالے اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء وقولہ تعالے واذا قیل
لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ اباءنا وقال مادحا لمن لم یقلد فبشر عباد الذین
یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولو الالباب وقال تعالے
فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الاخر فلم یبح اللہ تعالی الرد عند
التنازع الی احد دون القران والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل لانہ غیر القران

والسنة وقد صح اجماع الصحابة كلهم اولهم عن آخرهم واجماع التابعين اولهم عن آخرهم

واجماع تبع التابعين اولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من ان يقصد احد الى قول

انسان منهم او ممن قبلهم فياخذه كله فليعلم من اخذ بجميع اقوال ابي حنيفة او جميع اقوال الشافعي او جميع

اقوال مالك او جميع اقوال احمد ولا يترك قول من اتبع منهم او من غيرهم الى قول غيره ولم يعتمد

على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك الى قول انسان بعينه انه قد خالف اجماع

الامة كلها اولها عن آخرها بيقين لا اشكال فيه وانه لا يجد لنفسه سلفا ولا اماما في جميع الاعصار

المحمودة الثلاثة فقد اتبع غير سبيل المؤمنين نعوذ بالله من هذه المنزلة وايضا فان

هؤلاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم فقد خالفهم من قلدهم وايضا فما الذي

جعل رجلا من هؤلاء او من غيرهم اولى ان يقلد من عمر بن الخطاب او علي بن ابي طالب او ابن

مسعود وابن عمر وابن عباس او عائشة ام المؤمنين رضي الله تعالى عنهم فلو ساغ التقليد لكان كل

واحد من هؤلاء احق بان يتبع من غيره انتهى انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو في مسئلة واحدة

وفيمن ظهر عليه ظهورا بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بكذا او نهى عن كذا وانه ليس بمنسوخ

انتهى لیکن جو لوگ کمال نافہمی و تعصب سی درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور

مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین

کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکھکر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر

اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کے اور آیات کے

سمجھتے ہین لیکن استخراج احکام اسسی نہین کر سکتی اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین شرع مین

قابل قبول و تمام نہین ہی بہت سے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہماری ہر ترجمہ شناس

الفاظ حدیث و آیات کا مدعی اجتہاد ہو جاوی اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑکر موافق مزعوم اپنے

کے جو چاہے کرے اور کہتی ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق

کے کسیکی سمجھہ مین آ وین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جبکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علاوہ

نحو کی بشرط قصد سمجھنی کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی مجملا مسلما تو

منصف غور کر دیکہ سمجھنا قرآن و حدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق سے ساتھہ خاص کیا ہے

اور کلام مقلدین سی جو سابقاً مذکور ہو چکا یہہ کہان لازم آتا ہے یہہ الزام مالایلزم اور توجیہ
الکلام بمالا یرضے قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ہان یہہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجھنا قرآن وحدیث کا جسپر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہے
ساتھہ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہے ساتھہ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلہ ہین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی چھوڑکر کسطرح
قرآن وحدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین
ہو سکتی عمل کرین اور اگر یہہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن و حدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجھہ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سی حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سبکو
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علماء سی مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پونہچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید میں وَمَا یَکْفُرُ بِہَا اِلَّا
الْفَاسِقُوْنَ کے داخل ہے اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعی کافر ہو جائیگا ذرا محل غور ہی
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹھکانہ ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجھنی کے معنی قرآن و حدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ الخ اور آیہ ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیِّیْنَ رَسُوْلًا الخ کو برہان
گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطی یادگاری اور
نصیحت پکڑنے کے اسجہت سی کہ اسمین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فی تفسیرہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ سہّلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات
الوافیۃ وقیل للحفظ انتہی وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہہ ہی
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سی حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس اتعاظ کے لئی فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے
واسطی اتعاظ واذکار کے مستلزم تسہیل کو لبطور استخراج واستنباط احکام کے نہوی ثانیاً یہہ کہ

سننے آسان کرنے قرآن کے یہ معنی ہیں کہ ہر قسم کی معنی بنسبت ہر شخص کے آسان کی گئی !
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
آنا انہیں شروط ہی سے ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وغرائبه
فرائضه وحدوده رواه . فی المشکوۃ من شعب الایمان للبیہقی قال فی اللمعات اعربوا القرآن ای
بینوا معانیه واظهروه والاعراب الابانة والافصاح وهذا یشترک فیه جمیع من یعرف لسان
العرب ثم ذکر ما یختص باهل الشریعة من المسلمین بقوله واتبعوا غرائبه وفسر الغرائب بالفرائض من
الاحکام والحدود والشاملة لها ولغیرها حتی السنن والآداب وسماها غرائب لاختصاصها باهل الدین
ولان الایمان غریب فاحکامه تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یراد بالفرائض فرائض
المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعه وبالحدود ما
یطلع به علی الاسرار والرموز انتهی وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنه قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیه وسلم انزل القرآن علی سبعة احرف لکل آیة منها ظهر وبطن ولکل حد مطلع
رواه فی المشکوۃ عن شرح السنة قال العلی القاری فی المرقاۃ فالظهر ما بینه النقل والبطن
ما یستکشفه التاویل والحد هو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظهر والبطن فیه فلا یحید عنه
والمطلع المکان الذی یشرف منه علی توقیفه وخواص کل مقام حده ولیس للحد والمطلع غایة
لان غایتهما طریق العارفین بالسیر وما یکون سرا بین الله وبین انبیائه واولیائه کذا حققه الطیبی
وقیل الظهر تلاوته وما عرف معناه والبطن ما خفی تفسیره واشکل فحواه وقیل الظهر اللفظ والبطن
المعنی قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن لفعلت
ولهذا قال التفتازانی واما ما یذهب الیه بعض المحققین من ان النصوص علی ظواهرها ومع ذلک
فیها اشارات الی دقائق تنکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینها وبین الظواهر المراد فهو
من کمال الایمان ومحض العرفان انتهی وقال محیی السنة فی معالم التنزیل قیل الظهر
لفظ القرآن والبطن تاویله والمطلع الفهم وقد یفتح الله علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والسعادة فے مالا یفتحہ علی غیرہ وفوق کل ذی علم علیم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ آب مضمون اس کلام محققین مین غور کرو اور دیکھو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن الخ سے یہہ بات سمجھنا کہ ہر عارف لسان عرب کو فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہے اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر عارف لسان عرب بے تقلید مجتہدین کی قرآن شریف سے جان لیتا ہے کیسا دعوی بیجا اور کلام بے معنے ہے ہان اتنی بات صحیح ہے کہ بعض احکام منصوصہ جو دین مین بالضرورت ثابت ہین اور کسیطرح اجتہاد کو انمین مداخلت نہین ہے وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم الخ مدعای قائل سے کچھہ ربط نہین رکھتی اسواسطے کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ حضرت حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہے جسنے مبعوث کیا بیچ نا پڑہون کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اونھین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول او پر اونکی آیتین اللہ تعالی کی اور پاک کرتی ہین اور سکہاتی ہین اونکو علم اور حکمت انتہی بھلا محل غور ہے کہ اس کلام سے یہہ کہان لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا بغیر بیان صحابہ یا مجتہدین کے قران و حدیث سے احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے سمجھہ لیتا ہی اور اسیطرح حال ہے آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک ایات بینات الخ اسلیے کہ معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اتارین ہمنے تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کہلی ہوئین جسکی اثبات آیتیت مین بہت سے مقدمات مشکلہ برہانیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ ومعنی کون الآیۃ بینۃ ان المعلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیل الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول الیہ اصعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب وہذا ہو الآیۃ البینۃ انتہی اس آیہ سے اور اس ظاہر ہونی سے سمجھنا حکم کا ہر عارف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس جو شخص اپنی جان کو اہل علم سے کہی اور فقط کچھہ الفاظ عربیہ اور بعضی تراجم احادیث و آیات قرآنی سمجھہ پڑہی دعوی کرے کہ مجکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہی اسواسطی کہ مین نے علم نہین ہون اور حکم وجوب تقلید کا واسطی نے علمون کے ہی اور اس دعوی پر یہہ براہین لاوے کہ جنکو اوسکی مدعا سے مناسبت بھی نہین قائم کرے اوسکی نافہمی اور بی انصافی کسی پر اہل دیانت اور انصاف سے مخفی نرہیگی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطی سب

وقال تعالی ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین الآیۃ وقال تعالی ولقد انزلنا الیک آیات بینات [illegible]

[illegible]

محققین نے یہ تصریح کی ہے کہ حکم منصوص میں ہر ایک عالم مجتہد ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ خاص
ہے وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہ عبارت کشف عالیہ لہا اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مطلقا
سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالۃ والاثبات وما کان ظنی الثبوت یعنی القیاس فہو مختص
بالمجتہد انتہی منسوب بہ شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہیں شاہد کردانی ہی خالی اسکے
بحث ہے کہ بتقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہ بہت قائل کے ہم کہتے ہین کہ آپکو جو حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہی اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین اور جسے
وہ احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اتفاقیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو مسلم ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم وفہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجھ سکتا ہی اور سمجھنا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب تقلید
ثابت نہین کیا کہ یہہ کلام اوسپر حجت ہو جائی اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہہ ہی کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہہ بات
مسلم نہین کہ ہر عالم بے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہی مثلا آیہ کریمہ
اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ الخ اور احل اللہ البیع وحرم الربوا الخ اور والمطلقات یتربصن بانفسہن
ثلثۃ قروء الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین اور یہہ
احکام ان آیات مین منصوص علیہا اور مذکور ہین اب اگر یہہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین مطلقا
اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہی بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہی اور حق معلوم کر لیتا ہی تو احکام
آیات مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلا یہہ نزاع کہ حلی نساء مین زکوۃ واجب ہی علی
مذہب الامام ابی حنیفہ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیچ
مبادلہ ایک حفنہ کے دو حفنون کیسی عند الامام ابی حنیفہ اور ہی عند الامام الشافعی اور عورت
مطلقہ کو واسطے اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیہ اور بقدر تین
طہر کے چاہیئے عند الشافعیہ کسواسطے پڑتا اور نظائر اسکی کثیر ہین اسی سبب پر محقق ہی تھی
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ واصول نے فرمایا ہی کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت یعنی بتواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لاقاطع فیہا ویکفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لایجوز فیہا التقلید والاستفتاء علی ماسیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سی یہہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قران وحدیث سی بشرط قصد سمجہہ سکتا ہے اور اسیطرح یہہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو بنسبت عالم بالقران والحدیث کی مفید نہین اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھ بیان راوی کے اظہار علت حکم ہو گیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسکے سمجہہ محتاج تبئین علت نہین بلکہ اس علت مذکورہ راوی کے سمجہنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونو برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ اس کلام کی یہہ ہی کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سی مثلا علت مذکور ہو تو وہان نہ مجتہد علت نکالنی کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہی اسواسطی کہ خود راوی حدیث نے قطعا بیان علت کر دیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہہ صورت مذکورہ بہی منجملہ مسائل غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسی کہ دلالت النص مین بہی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور عبارت النص سی مرتبۂ خفا مین ہی عوام بہی سمجہتے ہین تو اسی سبب سی کتب فقہ مین تصریح ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچہہ کہالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اسپر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل کیا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی نی ظاہر معنی

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسی
کہ اوسپر احکام متارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کریں مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور
اوسنے یہہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہہ ہی کہ شاخین لگانیوالے اور شاخین لگوانیوالے کا روزہ
ٹوٹ گیا پہر اوس روزہ دار نے شاخین لگائیں اور موافق ظاہر مضمون حدیث کی یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ تو ٹوٹ گیا کچھہ کہا لیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچھہ کہانیکا حالت صوم میں ہوا ہی مثل اوس شخص کے نہوگا جو عمداً کوئی چیز موجب کفارہ
کی بلا اعتماد و تاویل کے کہالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا اور بجہت اعتماد
کے اوپر ظاہر معنی حدیث کی اوس سے کفارہ ساقط ہوگا اسواسطی کہ جب کوئی مفتی مجتہد اوس
صائم کو فتوی اوپر ٹوٹ جانے صوم کے دیتا اور یہہ صائم اوس مجتہد کے فتوی پر عمل کرکے کچھہ
کہا لیتا تو کفارہ لازم نآتا اور قول مفتی کا حق مستفتی میں موجب پیدا کرنے شبہہ مسقطہ کفارہ کا
ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے میں شبہہ اور عذر مسقط کفارہ کے
قول مفتی سے کم نہیں بلکہ چاہیے کہ یہہ بدرجہ اولے باعث معذوری ہو نسبت قول مفتی کے
بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر علی قول
صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث لان
القیاس لا ینفی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ذرعہ القیئ فظن انہ افطر فاکل عمداً فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القیئ یوجب غالباً عود شیئ الی الحلق لترددہ فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل اما
الحجامۃ فلا تعلق فیہا الی الدخول بعد الخروج فیکون متعمداً اکلہ بعدہ موجباً للکفارۃ الا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علی ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی
فکذلک عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکاً للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا و
ان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفة القياس مع فرض علم الآكل كون الحديث على غير ظاهرہ انتہی پس اس کلام سے یہہ بات ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھہ فہم اپنی کے درست ہے اور حاجت تقلید نہین اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بجہت منافی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجہنی دلالۃ النص کے فقہانے یہہ کہا کہ جو کوئی ظاہر حدیث أفطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچہہ کہالے تو اوسپر کفارہ نہین ذرا منصفین اذکیا سے امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچہہ دخل نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیے تہا کہ صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہہ کہتے کہ موافق حدیث کی اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہالینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد اس قول بحر الرائق وغیرہ سے لان ظاہر الحدیث واجب العمل به الخ یہہ ہی کہ ظاہر معنی حدیث کی واسطے عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بجہت پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما نقلنا وقال ابو الحسن السندی فی حواشیه علی فتح القدیر لکن تقیید کلام المحقق ان قول الرسول صلی اللہ علیه وسلم اوسلی بایراث الشبهة فی حق العامی لانه اولی الصحة العمل به فی حق العاصی انتہی اور وہ جو خزانۃ الروایات سی نقل کیا ہی کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوسکی کا اور جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوسکی کا معارض سی اوسکو عمل کرنا اوپر حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو نجانتا ہو تو اولا جواب اسکا وہی ہی جو کلام صاحب بحر کا جواب تہا اور ثانیا یہہ کہ نصوص کو اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہی اگرچہ فی بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو پس اسکی حق مین حکم وجوب تقلید مطلقا نہین کیا گیا کہ یہہ کلام جو حق مجتہد مین ہے قائلین وجوب تقلید کو مضر ہو اور یہی اصل مدعای مؤلف معیار تو یہہ تہا کہ ظاہر معانی قرآن اور حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سی احکام کو سمجہہ لیتا ہی اور محتاج تقلید کا اوس مسائل مفہومہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سی کب بر آیا یہہ شخص مذکور تو فقط عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

قال
فی خزانة الروایات نقلا
عن دستور السالکین والعالم المجوز
فی قول ابی یوسف رح
ان للعامی الاقتداء بالحدیث
محمول علی العامی العارف
لا الجاهل الذی لا یعرف معنی
الاحادیث وتاویلها
لانه اشار الیه بعدم الاجتهاد
فی حقه الی معرفة الاحادیث
وکذا قوله وان عرف الکل
تاویله یجب الکفارة یشیر
الی ان المراد من الکل
[illegible]
العامی [illegible] الاشارة
الجاهل [illegible]
ان مراد ابی یوسف [illegible]
من العامی الجاهل الذی لا یعرف
[illegible]
قول ابی حنیفة [illegible]
مبنی علی قول القائل بوجوب العمل
[illegible]
[illegible]

والقرآن مین اسکو بحث ہی اور یہہ جو کہا ہے کہ ترجمہ انبیر وسی یعنی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتی ہین انتہی پس اگر مراد اس سے
یہہ ہے کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتی ہین تو
غلط ہے کسی نے یہہ قول نہین کیا کہ ذکر نا سابقا اور اگر مراد یہہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص
کو جنمین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہے سمجھہ لیتا ہی اور جنمین اجتہاد کو دخل ہے اون کے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھہ لیتا ہی تو مسلم ہے اور قائل کو مفید نہین
اسلئی کہ متنازع فیہ تو سمجھہ لینا نصوص کا جنمین اجتہاد کو دخل ہے بطور استنباط حکم کے تھا
اور وہ اس کلام سی واسطی غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التلویح و حکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد
غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطأ فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات و فی ما یجب فیہ الاعتقاد
الجازم من اصول الدین انتہی تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا
نصوص قرآن و حدیث سی خاص ہے ساتہہ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی لازم نہین کی کہ یہہ کلام اوس کے
مخالف ہو اور اوسکا رد قرار دیا جاوی اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کے اس کلام سے
مدفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متتبع طالب حق کو دیکھنی سی کتب احادیث اور
شروح اونکی سی غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہے
یا منسوخ اور اوسکی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جائی گو کہ حاوی کل مسائل کی دلائل پر نہو اسلئی کہ تجزی فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصرا
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اسکی عالم بالقرآن والحدیث سے جسکے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہے مجتہد فی بعض المسائل ہے پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطی مقلد کے تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا ہی مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ متبحر فی الفقہ
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا باول ہونا انہی جسکو مؤلف معیار نے دلیل گردانا سی بیچ اعتبار
غلبۂ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور ہمکو نہ مجتہد نے بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مؤلف معیار کی جو متبر شحہ ہی کلام اوسکی
سے اور وہ وہ عوامی اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات اوسکی سبی صحیح
نہین معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذہی فطانت کے بھی نہین ہی اجتہاد کجا
اور معرفت صحت وسقم ادلہ مجتہدین کرا آب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا سنو کہ یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کر کے اوسپر عمل کرے
تو نہایت یہہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص عمل کرنے مین ساتھہ اوس حدیث
کے گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی واب اہل انصاف و درایت
سے خارج ہے اسلئے کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ وہ شخص اہل علم
مجتہد ہے یا مقلد اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکی حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث
جسپر اوسنے نے تقلید کسیکے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت ثانیہ
سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اوس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اسکا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم وبحر العلوم
والعلامۃ السمہودی وبدیع الاصول وشرحہ وعلی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور
یہہ کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رائے سے بغیر تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اسلئے کہ حدیث منسوخ بعد پہنچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پہنچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہونچنے
ناسخ کے طرف امت کی باوجود پہنچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہہ ہی کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ
النبی صلے اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علے المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

١١٠

فيما اذا ورد الناسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغه الى الامة اى لا يثبت حكمه في الامة
ام الامة حيث اصلاً بها واحد وليبلغ نفيه الى انه لا يثبت حكمه وهو مختار الحنفية انتهى اور
وہ جو قصہ مصلیین کا قبلہ بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کے طرف اوسکی اور وجوب توجہ کے
طرف کعبہ مطہرہ کی رفع اثم عامل بالحدیث میں قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوة میں
دلیل گردانا ہے سو حال اوسکا یہہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف
بیت المقدس کے بیان فرمایا تو بمجرد اس بیان کے جمیع مسلمین سرزمین کے نے علم ناسخ
حاصل نہیں کیا تھا اور نہ قادر تھے اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ
توجہ بیت کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز موادی اونکی اس زمانہ تک صحیح و مقبول
ہوگی قال بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت وذلک ان تقرير الاستدلال بانه لا ينسخ الطلب
قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة التي هي نفس الوجوب لانه لا فائدة فيه
اذ الفائدة صحة الاداء فلا صحة لحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ
او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطى في الاجتهاد وهذا
الخلاف فيما اذا بلغ واحدا لا ان الجهل مفقود منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالتفحص الا اذا لم
يكن وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء
وعلى هذا ينبغي ان يشترط لتعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضى زمان يمكن اطلاع الغير
عليه انتهى بقدر الحاجة اب محل غور ہی کہ صحت صلوة اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا کی بسبب
عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تھی استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود
پونہچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث
منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہہ علے طریق الاعتداد مجتہدین کو حاصل
ہوتا ہی عمل کری تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوسکا یعنی لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا
اسواسطے کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع میں مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور
اطلاع بوجہ اتم متحقق ہی اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قبا وغیرہ کی
کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قائس کے آب استدلالات مؤلف معیار کے جو عالم بالحدیث

کے جواز عمل پرنے تقلید کسی مجتہد کے قائم کئی تھے سب باطل ہوتی اور یہہ حق صریح کہ مقلد کو اگرچہ عالم ہی ہو سنت تقلید کسی مجتہد کے عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز نہین ہی ثابت ہوا علماء منصفین اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہی نافہمی اور خرابی کی نکرین اور جان لین کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ باقی رہی تقلید وقت لاعلمی کے سو یہہ چار قسم ہے انتہی غلط ہے اسواسطی کہ ادلہ سابقہ سی مبرہن ہو چکا کہ وقت علم کے بھی غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد مبحث سے خارج ہے پس کوئی صورت علم کی سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکری پس یہہ کہنا کہ وقت لاعلمی کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری اور وقت علم کے نہ تقلید نہ احتمالات کلام ہے غیر مبرہن اور دعوی ہی غیر مدعن آب سنو کہ تقلید اہل اسلام کے واسطی مجتہدین کے نہین ہے مگر بجہت اوا کرنے احکام الہیہ کے موافق کتاب وسنت کی اسلئی کہ جب مسلمین مامور ہوئے ساتھہ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تواب بغیر اطاعت کے نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہی تو بالضرور حاجت پڑی اس بات کی کہ احکام الہیہ کو کتاب وسنت سی پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنی احکام الہیہ کی کتاب وسنت سی دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئی رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماء مجتہدین کے ضرور پڑا چنانچہ یہہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو منظر ہونے قول اونکے کے مبین احکام الہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سی عرف اہل اسلام مین یہی ہی لازم کیا قال ابن الملا فروخ المکی نے القول السدید اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ ان یکون حنفیا او شافعیا او مالکیا او حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث بہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ واہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا واللواطۃ وقتل النفس ونحو ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان

باقی رہی تقلید وقت لاعلمی سو یہہ چار قسم ہی قسم اول واجب اور وہ متعلق تقلید ہی کسی مجتہد مجتہدین اہل السنت کے سی لاعلی التعیین جسکو مولانا شاہ ولی اللہ نی عقد الجید مین لکہا ہی کہ یہہ تقلید واجب ہے اور یہی صحیح ہی باتفاق امت

في عصر الأول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه ومن كان من الأعصار المتأخرة فلوصول ذلك الى
علمه بخبر وسمع من الإجماع والتواتر وسماع الآيات والسنن المستنبطة المنسوخة بذلك في حق من ثبتت
إليه وأما الأخير فتقل إليه الأخبار من النظر والاستدلال فمن كان قادراً عليه بتوفر الأمر وجب عليه
الفعل كالأئمة المجتهدين ومن لم يكن له قدرة وجب عليه اتباع من أرشده وإليه ذهب المحققون من
أهل النظر والاجتهاد والقدر المتوسط من العامة بتكليفه بالبحث والنظر لعجزه ولقوله تعالى لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها ولقوله عز وجل فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون هي الأصل في اعتماد التقليد كما
أشار إليه المحقق كمال ابن الهمام في التحرير انتهى پس وہ جو مولف ضیا نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہی کہ ہو وہی
اتباع روایت کی جو دلالۃً ہو مثلاً نا واقف کتاب و سنت کی طاقت نہیں رکھتا تتبع کی اور نہ
استنباط کی تو اوسکو ضروری ہی کہ کسی فقیہ سے پوچھے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جس وقت بتا دی وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ
مسئلہ مجتہد نے نص صریح سے بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سے پس سب ان صورتوں کا راجع
ہے طرف روایت کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃً ہو اور اس تقلید پر متفق
ہیں سب گروہیں مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے دو مسئلہ منافی غرض صاحب تنویر کے نہیں اور
وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہ ہی کہ علامت اس تقلید کی یہ ہی کہ ہووے
عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے مثل مشروط کے ساتھہ ہونے اوس قول مجتہد کے موافق واسطے
سنت کی بقدر الامکان پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو تو چھوڑ
دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہی اور جتنے مقلدین فہمیدہ اور بینا
ہیں وہ اسیطور پر تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہیں لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہی قول مجتہد
کے کام ہر مقلد کا نہیں اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سے
بہ نسبت ممیزین اور متخصصین احادیث اور عارفین طرق صحت و تشدید و نسخ و تعارض وغیرہ کے
بن سکتا ہی اور ایسا شخص لائق ایسی امور کے معدود ہی زمرہ مجتہدین میں اگرچہ فی الجملہ مقلد
بھی ہو نہ بہ نسبت جاہل کے کتاب و سنت سے اور نہ بہ نسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو تتبع

ہی نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہو اسلئے کہ یا تو اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ
لیاقت تفحص ہی لیکن تفحص اُسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا
شخص پالینے سے حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکیگا تو یہہ جو بعض
ائمہ مجتہدین اور سابقین جماعت علماء دین کوئی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنی سی
ہونا اُسکا کتب حدیث مین سنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتی ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز
کرتے انکو یہہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکہتی ہین
اور فرماتے ہین عقد الجید مین وفی ہذہ المسئلۃ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات
نقلا عن دستور السالکین فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا لا یعرف معانی النصوص
والاخبار وقواعد الاصول بل یجوز له ان یعمل علیها وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتهد ان یعمل
الا علی روایات مذهبه وفتاوی امامه ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیها کالعامی
قیل هذا فی العامی الصرف الذی لا یعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتها اما العالم الذی
یعرف النصوص والاخبار وهو من اهل الدرایة وثبت عنده صحتها من المحدثین او من کتبهم الموثوقة
المشهورة والمسند اولیه یجوز له ان یعمل علیها وان کان مخالفا لمذهبه انتهی وکذا فی الحواشی
لابی الحسن السندی علی فتح القدیر پس غور کرو کہ متبحر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح
اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو اور باوجود اسکے صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو
اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنی کے درست ہی اور
نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل
ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل ہو تو ایسی شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین
داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطی عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنی کی درست
نہین پس تقلید اونکی واسطی مجتہد کے کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب
کے اسلئے کہ ایسی شخص کو نہ حکم تتبع ہی اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پالینی حدیث مخالف
کے بجہت عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکی کے البتہ اگر واسطی تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث
کرے پہر مرتبہ اجتہاد کو پہنچ جاوی تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جامع

روایت دیگر از عقد الجید ۱۲
در بود تقلید برای
غیر مجتہد عالم باشد
یا عامی ۱۲

لما ادعی الجلال
السیوطی مقام الاجتہاد
المطلق المنتسب کان
یفتی الناس بالارجح من
مذہب الشافعی فقیل له انکم لا
تفتونہم بالارجح عندک فقال لم
یسألونی عن ذلک وانما سألونی
عما علیه الامام واصحابه انتہی ۱۲
فتوی مولوی عبد الحی لکہنوی
در باب رفع یدین
بست نزلی

ست رابعہ کے بین بہ نزست وہ مگر جو بیہ تقسیم کئے مجتہد علما نے جیسے الشاطبی وغیرہ مجتہد
نے بعض التقریب بیزا ائتی الیہ وجتہادہ فلا ینبغی لیفتی کا امر صاحب عقود الجید بہ گوید فلنا
و ثبت ما الیہ ذہبنا اور قسم ثانی اور ثالث مجرا ہی ہی مؤلف کی جب وہ مباح و حرام کہتا
ہے کلام اوسمین بیچ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے ابی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہی اسکا
حال سنو کہ مولف معیار نے قسم رابع شرک ہی اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے
مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب اس
مجتہد کے مثلا معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بیستا و بزاآن عذرات کے جن سے سابقا بحوں نے جواز
و انکیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہین کرتا اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل و تحریف کرکے
اس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کا چھوڑتا نہین تو قسم
اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہین کیونکہ ان دونوکو فریقین تسلیم کرتے ہین لاکن قسم ثالث کا
معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو مبحث مین تقلید شخصی کے آوینگے فانتظر اور
قسم رابع کو اس مقام مین مدلل کیا جاتا ہے تو واضح ہو جاوے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کی آیات
قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہین اور بہت سی علما نے اُن آیات اور احادیث سے
شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہی تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری مین الخ مین کہتا ہوں تقلید مذکور
کو کسی نے اہل عقل مین سے بھی شرک نہین کہا علما کس طرح کہین گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا
قول مجتہد یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہین کرتا مگر خیالات مؤلف معیار اور قیاسات
مغالطہ دہ منافی دور از کار اور حال بطلان و فساد اونکے کا تفصیل کچھ کلام سابق سے
کہیں چکا اور کچھ ضمن جوابات دلائل مؤلف معیار مین آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جس وقت کسی مسلمان
نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پونہچی
تو اولا یہ کہ وہ حدیث واقع مین صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے یا علم مقلد مذکور مین اگر واقع
ہے اور علم مقلد مذکور مین نہین تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کے
کسطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد مین بھی ہی تو ہم پوچھتے ہین کہ یہ مقلد
مفروض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پونہچا ہی یا نہین

اگر نہین پونہچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنی کا اور نہ پونہچنا برابر ہی ایسی شخص کو اصلا
چہوڑ دینا مذہب امام اپنی کا جائز نہین کما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت وبدیع الاصول والعقد
الفرید للسمہودی وشرح بحر العلوم وکلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامۃ
ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصل لعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم
یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہے وقال العلامۃ جمال الدین محمد
ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ؏ والرسم للتقلید اخذ مذہب ؛ للغیر و ان العلم بالمستوجب
ویلزم الفاقد للاہلیہ ؛ للاجتہاد فی سوی اصلیہ ؛ انتہی وقال ابن عبد الشکور فی حاویۃ نقل عن
بعضہم الاجماع علے ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصۃ انتہی نقلا عن السمہودی اور اگر پونہچا ہی درجہ
اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہی اور نہ اوسپر ہنے جس باب مین مجتہد ہی حکم
وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اوسکی کے نہ اس
سبب سے کہ مقلد کو ساتہہ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قبا حتین جوابات
اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم و استدلالات مؤلف معیار کی تفصیل ہم بیان کر چکے من
شاء فلینظر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہی
اوس سے ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہی درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین
ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری
فی تفسیر قولہ تعالے اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ اختلفوا فی معنی اتخاذہم
ایاہم اربابا بعد الاتفاق علے انہ لیس المراد انہم جعلوہم الہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم
اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنے یہہ جو اللہ تعالے فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے
اپنے عالمونکو اور راہبونکو رب قرار دیا تہا اسکی معنی مین اختلاف کیا ہی مفسرین نے بعد اتفاق
کے اوپر اسبات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبونکو معبود نہین ٹھہرایا تہا پس اکثر
مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون
اونکے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجہنا چاہیئے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہی

رد وا سیرت رذہم وجوب تقلید

تحریف و غلطی مولف معیار

ہیں وہ امر اور نواہی الہی کا موافق حکم و فرمان الہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدہ
آحبار اور غیرات اطاعت شیطان کے ہونگے اسلئے کہ اگر احکام امتکے تبیین احکام الہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھہ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سی ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام الہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہو
اگرچہ اصابت حکم مین اُنسی خطا ہوتی کہ للائمۃ المجتہدین لیس بالضرور وہ احکام تراشیدہ و
اہوا موافق احکام الہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکی واسطی احکام الہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان وشاہد کردانے ہی اُسپر
برشاہد عدل ہی اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ پہلے نصرانی
مذہب تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم سورہ برارۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنے اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
الخ پر پہونچے عرض کیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تہا
تو فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالی نے حلال
کی تہین اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر الہی واتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ
اُس اشیا کو بمخالفت امر الہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو
حلال جانتے تھے پس اللہ تعالی کے امر و نہی کو چھوڑ دیا اور مخالف اوسکی عباد کے امر و نہی
کو ماننا اور اوسکی حقیقت پر اعتقاد رکہنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبا نونکو معبود بنایا تھا پس کہا اونہون نے
کہ اکثر یہہ ہوتا تھا کہ بعض چیزونکو اللہ تعالی نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا
اور علما اونکے مخالف اُسکے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالی کے حکم کو چھوڑ دیتے
تھے اور علما وسفہا اپنی کے اقوال کو مخالف امر و نہی الہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع
اور فی توضیح آیہ محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے
ورنہ ائمہ دین اور بہترین صلحای مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الہیہ کہ جو مفسر اور
مبین جانب شارع سی نہین ہوتے ہین اور اونکو اجازت اظہار و بیان ہوا اونکو بہ نیت نفع

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ مجتہدین
مبیّن احکام الہیہ ہین اور تبیّن احکام مین اور اوسکی جمیع اسباب وشرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے
جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے آمین مجاز ہین اگر بالفرض اونسے خطا بھی واقع ہو
تو موجب ہی ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فی الخبر
الصحیح پس اونکی احکام مبینہ کو جو انھون نے موافق ظن معتدبہ اپنی کے احکام الہیہ کو خالصا
لوجہ اللہ واعلاءً لکلمۃ اللہ وترویجاً لدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات
اور احکام منتجہ اوسکے مطابق ہین ارائی مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکی حسن وخیریت پر
حدیث صحیح دال ہی مخالف امر ونہی الہی کے مثل علماء یہود ونصاری کے قرار دینا سراسر
بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین او متبعین اونکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام
الہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کی جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم نے اَصْحَابِی کَالنُّجُوْمِ بِاَیِّہِمْ اِقْتَدَیْتُمْ اِہْتَدَیْتُمْ انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہون
یہود ونصاری کے ٹھہرانا کیسا بڑا اجرئیہ اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ
الغوایۃ والضلالۃ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا
ہے پھر اوسکو رد کیا ہی اور مولف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری
نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے
دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی
بیچ ان مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون ان آیتون کا پس نہ قبول کین انہون نے اور نہ نظر
کی طرف ان آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سے یعنی کہ کیونکر ہو سکیگا عمل اوپر ظاہر
مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہی اسکے
انتہے ترجمہ یہہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَہُمْ الخ
کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکور کے یہہ قول نپایا شاید کسی اور
محل مین امام رازی نے کہا ہوگا بہر حال یہہ دہوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو
قبول کرنے ظاہر معنی آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنی کے مثل فعل یہود اور نصاری کے سمجھی اسلئے کہ

اول تو علماء یہود و نصاریٰ جو خلاف احکام الٰہیہ کے احکام گڑھتے تھے اور اس گڑھنے میں
انکی نیت صالحہ بھی نہ تھی واسطے مال و جاہ وغیرہ کے یہ امور کرتے تھے دوسرے یہ کہ متبعین
انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہیں کرتے تھے کہ یہ لوگ مبین ہیں امر الٰہی کے
اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطور اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کی
انکی تعظیم اور اتباع میں کمر باندھی تھی چنانچہ یہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابقا بیان
میں آچکا اور یہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا میں مفقود ہیں فاین ہذا من ذاک بلکہ
سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنی آیہ کا اس جہت سے تھا کہ اعتقاد کمال
فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کی نہیں رکھتے تھے
اور بطور حسن ظن یہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ معنی ان آیات کو سمجھے ہیں اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجھکر تاویلیں انکی کی ہیں ویسا امام رازی نہیں سمجھے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنے مجتہدین
کا جو انہوں نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کر کے بیان کیا ہے بمجرد کہنے امام رازی
کے کیونکر چھوڑ دیں چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بھی جواب قول امام رازی کا دیا ہے
اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلتُ ولعلّھم توقفوا لحسن ظنّھم بالسلف لانّھم وقفوا من
تلک الآیۃ علے ما لم یقف علیہ الخلفُ انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا
مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا واسطے مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاریٰ کسطرح ہوگا
اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہیں ہے کہ جمیع احکام
اوسکی موافق ہوں ظاہر معنی ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت
یا حدیث کے معنی ظاہری سے تو اوس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالفہ پڑھینگے
پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوسکی نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہو جاویگا
تو کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلم باقی نہ رہیگا سب مشرک اور بیدین ہو جاوینگے نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا وما ہذا الا محو آثار الدین
وتمحیق رسوم الیقین مثلا مذہب ہم اہل سنت والجماعۃ کا یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ
بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما نے جو چھہ مہینے تک بیعت
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سی تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین
انتقال فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی
کتب التواریخ و بعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سی نعوذ باللہ منہا یہہ دونو
صاحب فاسق ہوگئے اسواسطے کہ اطاعت اولے الامر کے ساتھہ نص قطعی قرآن کی فرض ہے
اور تارک فرض کا فاسق ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالی نے اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ
اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء والقضاۃ وامراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم
بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع انتہی پس اسکے
جواب مین مثلا اہل سنت نے یہہ کہا کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہی کہ وہ علی الحق ہون
کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی معروف
اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے
بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر
مشورہ و تجویز انکی کے باوجود ہونے انکے کے اہل بیت نبوت سی یا ندینا باغ فدک کا بطور
میراث کے خلاف شرع و معروف تہا گو اجتہاد ان کا مطابق حق کے نہو و المجتہد یخطی و
یصیب علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ انکے اجتہاد مین تارک
معروف تھی انہون نے بیعت مین تقاعد کیا پس آیہ کریمہ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِی
الْاَمْرِ مِنْكُمْ مطلق نرہی مقید ہوئے ساتھہ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی
کے ان تمامی اہل سنت پر جو معنی آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنی کے ماول اور موجہ کرتی ہین
اور بمجرد سننی آیہ کریمہ کے خارجی نہین ہوجاتی حکم مشرک بنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو
لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطرح سی نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہہ کہتی ہین کہ ہمکو معنی یہہ
کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری کہنے سی مذہب اپنا چھوڑینگے وہ بھی مشرک ہوجاینگے بری

عجب بات ہو اگر تارک آیہ کرین تو مشرک ہو جاوین اور اگر نکرین تو خارجی بنین اور امام رازی کہ
پیشوا ہین اہل عقائد کے سبب اس حکم مین داخل ہونگے اور مؤلف معیار جو پیرو ہی ایسا نہین
اوسکا بعد اونکے وکذا فی مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعۃ ہذا من لہ
ادنی مسکۃ فی العلم والدین رایتہ فی جماعۃ المسلمین ایسی قول سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر
آیہ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم
آیہ کریمہ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا سے نکالا ہی اور پردہ خفا و غباوت انظار سفہا سی اوٹہا
ہے حیث قال ان التقلید المذموم مواخذۃ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک لیس
تمسکہم فیہ الا قولہم انا وجدنا آباءنا علی امۃ وانا علی آثارہم مقتدون وہم کالیہود والنصاری
والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما الاتباع الی
اہل الحق والتقلید الیہم فہو امتثال من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجی الیہ المقصر عن
درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولا فی رسالۃ العلی القاری پس اس تحقیق و تنقیح سے واضح ہو گیا
کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین داخل نہین اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جماعت صلحا
مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات تراشیدہ اپنی کے مشرکین اور مثل یہود و نصاری کے بناتے
ہین باطل ہوا اور نیز یہہ امر بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہدین دین فی الحقیقہ اتباع ہے قرآن شریف اور
حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوسکی نہین اور عاملین اوسکے مامور ہین ساتھ اسکی اور باجود
اور جبتک رتبۂ اجتہاد اور تنقید ادلہ واحکام حاصل نہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ
مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنی حدیث و آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہی اور یہہ جو شاہ
ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہہ ہی جو شخص عامی ہو
اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا مین سے اور یہہ سمجھے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو
کچھہ اسنے کہا ہی بھی حق ہی قطعاً اور اوسکی دلمین سما گئی یہہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑنا نہین گو
دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی ابن حاتم
کے داخل ہے انتہی مختصراً مثل کلام امام رازی کے مؤلف معیار کو نافع نہین اور اگر اسپر محمول
کیا جاوی کہ بسوقت عامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل

کتاب وسنت سی اولہ احکام گو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہوگیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوسکو معلوم ہوگیا
پہر اوسنی بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کی عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص بحکم اس آیہ
مین داخل ہے تو فی نفسہ یہہ کلام صحیح بھی نہین اور مخالف ہی تحقیق مذکور سابق کے کما لایخفی اور اس
بیان سی خوب کہلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا باید دانست چنانچہ عبادت
غیر خدا مطلقا شرک وکفر ست اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر ست ومعنی اطاعت غیر
بالاستقلال آنست کہ اورا مبلّغ احکام ندانستہ ربقۂ تقلید او در گردن اندازد وتقلید اورا لازم
شمارد وباوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد وایہم نوعیست
از اتخاذ انداد کہ در آیہ کریمہ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ بگوش
آن فرمودہ انتہی اسلیئے کہ اولاً تو مقلدین کی اطاعت واسطے مجتہدین کے بالاستقلال کہان ہووے
تو مجتہدین کو مبلّغ اور مبیّن احکام الہیہ کا سمجھکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیاً یہہ کہ جب ظہور دلیل
کا کلام الہی اور سنت نبوی سے اوپر ہوتا ہی وہ ظہور جو نزدیک اہل شرع کے معتبر ہی اور اس
مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اسوقت کبھی تقلید
لازم نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتے ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا جواب کلام منقول مولوی
اسمٰعیل کا رحمہ اللہ تعالی اور واضح ہوگئی تاویل اوسکی اور نیز یہہ ہے کہ مقلدین اہل سنت
یہہ عقیدہ نہین رکہتے کہ ہمارے مجتہد سے امکان خطا نہین یا خطا اونسے واقع نہین پس اندراج
انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بناءً علی قول الشیخ ولی اللہ وشاہ عبد العزیز ومولوی اسمٰعیل رحمہم
اللہ تعالی کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہہ عقیدہ رکہتے ہین کہ مجتہد سے کبھی اجتہاد
مین خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے در صورت وقوع خطا کے بھی مواخذہ
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بھی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہی
کہ وہ مقلد جسکو فہم ولیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کا حصہ نہین اپنی کسی امام
مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتہہ عدالت اور تقوی کے سمجھکر مبیّن احکام الہیہ
جانکر اسکا اتباع کیا اور اوسکی باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہہ حسن ظن رکہتا ہی

کہ خدا نیا فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کما ینبغے نہیں رکھتا تو مقتضای ظاہر معانی آیات و احادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ و منسوخ و معارض اور صحیح اور حسن اور ضعیف اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہہ امور بغیر قوت تامہ اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتی اتباع و تقلید اونکی کیونکر چھوڑون اور بشرط حصول لیاقت اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجھکو حدیث صحیح یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اوسوقت مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا اسلیئے کہ اوسوقت مجھکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت نہین تو اسصورت مین یہہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا اور منصف کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہی پس ایسی شخص کا مشرک ہونا کلام اکابر مذکورین سی اصلاً ثابت نہوا اور یہی اس بیان سی کہل گئی توجیہ اس کلام صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سی سالم ناسخ اور معارض سی اور ہو فتوی امام ابی حنیفہ کا مثلاً خلاف اوسکی اور تحقیق کے گئے ہون طرف حکم حدیث کی کوئی ائمہ اربعہ مین سی تو واجب ہی اس شخص پر اتباع حدیث کا اور نہ روکے اس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع حدیث سی تاکہ لازم آجاوے گردانا بعض ہمارے کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالی کے انتہے اسلیئے کہ جب وضوح کسی دلیل کا علے وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اس مبحث خاص مین وہ مقلد نرہیگا پس اس عالمین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہی اور اسیطور پر حال ہی کلام منقول امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا کہ یہہ سب روایات حق مین اس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتداد شرع کے اور احکام کو آیات اور احادیث سی پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقاً عن السمہودی ناقلاً عن السید لاتی وسیجئی از ید منہ عنقریب اور یہہ کلام طیبی کا تحت حدیث الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الخ جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر و توبیخ ہے کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اوپر اس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور نہ عمل کیا حدیث پر اور کہا کہ مجھکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنی

رای کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سُنی اسنے حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب ہے مین اُسکا اتباع کرتا ہون انتہی پیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین آنکے کے مضر نہین اسواسطے کہ امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رای قوی کے ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ توبیخ و تقریع لشأ من غضب عظیم علی ترک السنۃ و العمل بالحدیث استغنار بالکتاب فکیف بمن رجح الرأی علی الحدیث کذا ذکر الطیبی وکذا مذہب الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفا علی الرأی ولو قویا انتہی اور یہہ جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے نہ اسواسطے کہ حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین حاشا وکلا بلکہ اسلئے کہ یہہ حدیث ہمارے ائمہ کو پونہچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت پہچاننے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہہ حدیث امام کو نہ پونہچی ہوتی تو ممکن تہا کہ ہم موافق دوسری مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہہ گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہہ حدیث امام کو نہ پونہچی ہو اسلئے کہ پونہچنا جمیع احادیث احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کے کما ذکر فی عامۃ کتب الاصول وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالے فی عقد الجید وشرطہ ای شرط الاجتہاد المطلق انہ لابد لہ ان یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس وکیفیۃ النظر وعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہی البتہ حدیث مذکور مین رد ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قران پر اکتفا کیا ہے اور حدیث کو جو بیان ہے قران کا اور احکام الہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہ رد علی ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القران وترکوا السنۃ التی ضمنت بیان القران فتحیروا وضلوا انتہی نقلا عن المرقاۃ اور یہہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجاوی اور اوسکی مخالف ہو قول کسی صحابی کا یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جاوی وہ قول اُس امام اور صحابی کا انتہی

اور یہہ فرمایا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالی
عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں اور قریب مت کہا او
کسی قول ضعیف یا قوی کسی اپنی موافق سے مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے بیان حدیث
ضعیف کو بھی ترجیح ہے اوپر رای مجتہد کے علاوہ یہہ کہ سمجھنا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا
اور فکر کرنا کتاب و سنت میں بطور استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کما مر مفصلاً والا حکم علیہ بوجوب
التقلید۔ آور وہ جو کہیں لا مذہب مقابلہ قول امام میں حدیث لے آتے ہیں اور مقلدین مذہب حنفیہ
اونکے جہت سے مذہب اپنا نہیں چھوڑتے تو بجہت اسکی کہ ان مقلدین کو حصول بلکہ اجتہاد احکام
اجتہادیہ میں چھوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہیں ہے نہ بسبب اسباب کے
کہ یہہ صاحبین حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہیں نعوذ باللہ سبحانہ منہا آور وہ جو دارکی شافعی
بعض مسائل میں مذہب شافعی کو چھوڑکر حدیث پر عمل کرتے تھے تو علی تقدیر تسلیم صحت نقل کیا
بعید ہے کہ اس بعض مسائل میں یا جمیع میں اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہو اور اگر رتبہ اجتہاد نہ ہوتا تو
بنا بر تصریحات محققین کے جو پہلے مذکور ہو چکیں عمل اونکا قابل اعتماد و قبول نہیں آور وہ جو شیخ
عز الدین بن عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجودیکہ آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے
کے اسطور پر کہ اوسکو دفع نہیں کر سکتی تقلید امام نہیں چھوڑتے اور چھوڑ دیتے ہیں تقلید اوس شخص
کی جسکے لئے کتاب سنت شاہد ہی اور تاویلیں بعیدہ کلام امام اپنی کی کرتے ہیں انتہی اولاً یہہ
ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہیں ہیں انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی
ہیں کہ جسکے دفع میں اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ
حکم امام دکہاوے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکھے چنانچہ منجملہ ثبوت اس امر کا
مبحث اجوبہ مسائل میں آتا ہے اور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہیں کہ وہ فقہا اگر قابل سمجھنے ضعف
اور قوت ماخذ کے تہی تو مجتہد تھے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہہ فعل اونکا قابل تعجب ہی لیکن
ہمپر یہہ کلام حجت نہیں اسلئی کہ ہمنے یہہ کب کہا ہی کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف
اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام کو چھوڑے
اور تقلید پر جما رہے اور اگر لائق سمجھنے ضعف اور قوت ماخذ کے کا نہیں تہی تو غلطہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھ
ٹھکانا نہ لگیگا اِسلئی کہ ہر شخص علمای مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان مقلدین
کو موافق زعم اپنی کے ضعف ماخذ دکھائینگے اور مذہب اونکا ہاتھ سے چھوڑائینگے اور ان بیچارونکو
کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہی ملعبہ اور زیر مشق افہام فاسدہ اور اوہام
کاسدہ کا بنائین گے آور وہ کلام شیخ ابوشامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے اور ترجمہ اوسکا
یہہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث کرنی
سے اوسکے سمجہہ اور معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکی سے بلکہ انہون نے
صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہا و سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنے کو بیچ کلام نبی معصوم
صلے اللہ علیہ وسلم اپنی کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی پائی تہی اور سمجہی تہی مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسی فقہا محروم ہوگئی حصول
رتبہ اجتہاد سی اور باقی رہی مقلد اپنی بزرگون کے انتہے مختصراً واسطی ترغیب مسلمین اور فقہاء
مقلدین کے ہی بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سی کیا علاقہ
اور دعوی مولف معیار سی کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد
کے تحصیل مرتبہ اجتہاد سی بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اسجگہہ باعث لزوم تطویل
اور عدم احتیاج ذکر نہین کرتے آور جواب کلام علی البستی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام
رازی اور شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر آور یہہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلی ہی
نقل کر چکے ہین التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
بلا برہان لقولہ تعالے اِتَّبِعُوا مَا اُنزِلَ اِلَيكُم وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ اَولِيَاءَ وقولہ تعالی وَاِذَا قِيلَ
لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا اَنزَلَ اللّٰهُ قَالُوا بَل نَتَّبِعُ مَا اَلفَينَا عَلَيهِ اٰبَاءَنَا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا
کے نہین کرتا اسواسطی کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہی وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید ہی رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کے اسواسطی کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الہیہ کے اسیواسطی قیاس کو جو خاص
ہے ساتھ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

وانص هٰذہ الآیۃ لانہ لیس المثبت الحقیقی و قال فے شرح مسلم الثبوت ہو مظہر و المثبت فی الحقیقۃ ہو اللہ تعالےٰ
انتہے اور بھی تقلید ائمہ مجتہدین کی جو برہان شرعی سے کہان تک ہے تو نص قطعی قرآن برہان اسکا
ہے قال سبحانہ و تعالے فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ و قد مر مفصلا پس یہ تقلید عامی
کی تقلید غیر مجتہد کی واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور
ثبوت ہے بدیہہ اور ثبوت قیاس بھی بحکم شرعی ہے جیسا کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ
اوس پر دال ہے اور بھی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ او پر ثبوت قیاس کے دلیل
کرواتے ہین و قال فے مسلم الثبوت القیاس حجۃ شرعیۃ بحکم شرعیۃ و کلما ہو کذالک یجب التعبد به
واقع الیہم پس جب تقلید غیر قائسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قائسین مجتہدین کے لازم ہوئی اور
ثبوت قیاس بھی ہوا ساتھہ نص قرآنی اور حدیث نبوی کے اور پھر اجماع بھی ہوا اسپر تو بھی بحسب
ہمی کا کر ہونا پر اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام الٰہیہ کا تو مثل المنصات ہی کر اوسکو کون مرد
حرام کہیگا اور یہہ جو ابن حزم نے کہا ہے و قال تعالیٰ و خالمن لم تعلیہ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ
یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ و قال تعالےٰ
فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ انتہی اور اس
سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہی بہت بعید انصاف سی ہے اسواسطی کہ آیت
فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ الآیہ کا مفاد یہہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگون کی جو عبادت غیر اللہ تعالےٰ
سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت الٰہی مین انابت بجالاتے ہین اور جو قول احکام الٰہیہ مین
سنتے ہین اوسمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی
ہے پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کے جو کہ حسن اور احسن وغیرہ
مین تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سی کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق
رکھتے ہون یا نہین اتنا امر چاہیئے کہ جو نظیر اور غور اونکے احوال کی مناسب ہی اوسکو وہ لوگ
احسن اور افضل اختیار کرتے ہین اور یہہ نہین کہ فقط اپنی بڑون کی پیروی سے گو افعال اُنکے
مخالف ہون حق کے حق ظاہر کو چھوڑین کما مر مستاسا لقاً بیانہ عن کلام العلامۃ الزمخشری و
قال البیضاوی فیہ و ضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا اللہ لالۃ علے مبدء اجتنابہم و انہم نقاد

نے الذین یمیزون بین الحق والباطل ویؤثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہی خیال باطل کی اور مخالف ہے الفاظ صریحہ آیت کی اسلئے کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سے کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے یہہ کہ بالفرض اگر مراد اس سے مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم اور تقبیح مقلدین کو مستلزم نہین اور یہہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اِسبات پر ہے کہ کوئی انمین سے جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تہا بلکہ اس سے منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے باعث تضلیل کہین بر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوی پر کوئی نقل وبرہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اوکیا ہوتا والاضحن لا نطول الکلام فیما لا یصلح لقبول الفحول ولا لسمع عند ذوی العقول اور یہہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن وحدیث پر باوصف فہم تام قرآن وحدیث کے اور پہیر لاوے معانی قران وحدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلا شبہہ اوسنے مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قران وحدیث کو نہین چہوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام قران وحدیث کا سمجہ کر بحکم شرع لایق اتباع وتقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین امام ابی حنیفہ کہ معرض نصوص قرآن وحدیث سی نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبہ اجتہاد وملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطی شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہی حق مجتہد ولو نے بعض المسائل اور حق مین اس شخص کے جسکو بیقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ وغیر معارض وغیرہ معلوم ہوگیا ہے وقد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا وایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بیّنا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان یتتبع الاحادیث

واقوال المخالفة والموافق فی المسئلة فلا بعد لما نسخنا او ما بان یری مجرا غفیرا من المتبحرین فی العلم یذہبون الیہ ویری المخالف لہ لا یحتج الا بقیاس او استنباط او نحوہ فحینئذ لا سبب لمخالفة حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا نفاق خفی او حمق جلی انتہی تمت یہہ قول ابن حزم کا نہیں تمام ہوتا مگر حق مین اُس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ مین ہو اور حق مین اُس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی بیقین یہہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہین یہہ ظاہر ہونا یا تو بجہت اسبات کے ہو کہ اُس شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پہر نسخ وغیرہ اُس حکم کا نہ پایا یا ایک گروہ عظیم علمای متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اُس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے اُس حدیث کو چھوڑ کر اپنی رای پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چھوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رای مجتہد واحد پر دلیل نفاق خفی یا نادانی جلی کی ہے انتہی ترجمہ راقم الحروف کہتا ہی جو شخص کہ او سکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ مین تمیز تام کر لے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت بخوبی پہچانے تو وہ شخص بیشک زمرہ مجتہدین مین داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد نے بعض المسائل کو جاننا متعلقات اُس مسئلہ کا جسمین یہہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کی کافی ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہین کما قال فی بدیع الاصول واما المجتہد فی حکم فیکفی فیہ معرفتہ بما یتعلق بہ خاصۃ انتہی اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مولف معیار یہہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہہ کلام ابن حزم کا حق مین اُس شخص کے ہے جو کہ قرآن اور حدیث سی استنباط احکام نکرے اور اُس سی بھاگے اور عبارت انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد کو تحریف کر کے فیمن نسیر بہ من الاجتہاد بنایا ہے اور معنی لفظ ہرب کے بھاگنے کے لئے ہین اور فہم وادراک وبا این ہمہ دین وانصاف دعوی اجتہاد بیعنی چہ اور جواب کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق مین تفصیل دیدیا اور کر دیا فلا نطول الکلام فیہ ثانیاً اب انصاف سے دیکہو کہ یہہ تقلید جو علمای محققین اور جماعت فقہای مصنفین اور جم غفیر عامہ مسلمین مین مروج ہی ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہین اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت اُسکا

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا سیاتہہ فرعونات فاسدہ اور تحریفات
کاسدہ اپنی کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام و شرک ہی تقلید اہل زیغ
اور متبعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متبعین ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اِس اجماع مذکور سے یہہ نکلی
کہ باطل ہے قول اُن نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابو حنیفہ
کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اِس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید
مین مسطور ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول** بعون
اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات
اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اُن نادانون کا جو کہ یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو
حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اُسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچہہ کہ حدیث مین نہ پایا
جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل و رائے سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
اماموں کی کتابون پر بالکل اور حال یہہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن و حدیث سے
مسائل لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم و رائے اپنی کے اور استنباط کرتے ہین
جسطرح چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید
اور طعن کرتے ہین مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات و غور ہے کہ مقصود
اِس کلام سے یہہ ہی کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع
ہے کتاب و سنت کا اور غیر مجتہد کے لئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا
تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصاً اِس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان
غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑیگا تو تارک
فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور نفس الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی
وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کو بفحوای اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ کے اور وقت لاعلمی اپنے شبہ کے کشف
کے بمقتضای کریمہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ مین تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے بالسبب تنہا پایا جانے وا
جمیعہ مسئلہ ومبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کی اوپر اجماع
ہوا محققین کا کہ امر تواب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید
ائمہ اربعہ کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد الحلیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید مین مصرح فرمایا ہے
کما قال اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او
حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان
العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہ طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ و
اہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر
واللواطۃ وقتل النفس وغیر ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی وضوح
ذلک فی حقہ ومن کان فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر
وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المشہورۃ ہذا فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بضرب
من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم
یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ
ویسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ولقولہ عز وجل
فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ونصہ اعلم ان الامۃ اجمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال
ولا بد فی الاستنباط من ان تعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

عليها ويستعين في ذلك بمن سبقه واذا تعين الاعتماد على السلف فلا بد من ان يكون اقوالهم
التي يعتمد عليها مروية بالاسناد الصحيح او مدونة في كتب مشهورة وان يكون مخدومة بان يبين
الراجح من محتملاتها ويخصص عمومها في بعض المواضع ويقيد مطلقها في بعض المواضع ويجمع المختلف
فيها ويبين علل احكامها والا لم يصح الاعتماد عليها وليس مذهب في هذه الازمنة المتاخرة بهذه
الصفة الا هذه المذاهب الاربعة اللهم الا مذهب الامامية والزيدية وهم اهل البدعة لا يجوز الاعتماد
عليها انتهى مختصراً پس يهه جو مؤلف معيار نے كہا كه قائل اِس كلام كے ايك تو شاه ولی الله
صاحب ہين پہلے تو يہه امر صريح غلط ہے كه قول سديد مين شاه ولی الله نے كہا قول سديد مؤلف
ہے عبد العظيم ابن ملا فروخ المكی كی نه شاه ولی الله صاحب كی ديكھو اخير قول سديد مين كہا ہے
قال جامعها محمد عبد العظيم المكی الحنفی وبعد تعليق هذه الاسطر بعدة سنين ظفرت في اثناء المطالعة
الخ اسكلام كی بعينه وه مثل ہے ع چه خوش گفت سعدی در زليخا * شايد مؤلف معيار نے
كسی سے نام قول سديد كا سن ليا ہی اور نظر سے نہين گذری اور ثانيا يہه كه مؤلف تنوير نے
فقط اِتنی بات كہنے والونكو كه الله تعالى نے كسيكو حنفی يا شافعی ہونے كا امر نہين كيا خواه وه
كہنے والا محمد عبد العظيم ہو يا اور كوئی نادان نہين كہا بلكه نادان كہا ہے اُن لا مذہبونكو جو كه
باوصف عدم لياقت فہم مسائل كے اور نہونے ملكه اجتہاد كے يہه كہتے ہين كه ہم مذاہب اربعه
كا اتباع نہين كرتے اسواسطے كه الله تعالى نے كسيكو اتباع مذاہب اربعه كا حكم نہين كيا اور جو
كوئی اتباع مذاہب اربعه كريگا تو وه مخالفت كريگا حكم الہی كی اور اپنی خيالات غير معتبره پر احكام
شرع مبنی كرتے ہين الى اخر ما مر فی كلام صاحب التنوير اور شاه ولی الله مرحوم تو موافق تحقيق
صاحب تنوير كے بيان فرماتے ہين كما مر اور شرح عين العلم مين كلام ملا علی قاری كا ہمنے موافق
شاه ولی الله كے پايا نه مطابق زعم مؤلف معيار كے جسوقت مؤلف معيار تصحيح نقل كريگا تو جواب
اُسكا معه ماله وعليه ديا جائيگا اور ابھی مؤلف تنوير نے تقليد مجتہد معين سے بحث نہين كی ہی بلكه
ابھی تو نفس تقليد ائمه اربعه مين كلام ہو رہا ہی پس يہه كہنا كه شيخ ابن الہمام اور ابن امير حاج
اور سيد پاشا اور ابن حاجب وغيره نے كسيكو حكم نہين كيا كه ايك ہی امام كے تقليد كری انتہی
اِس محل مين لا طائل صرف ہی جب تقليد شخصی مين بحث واقع ہو گی وہان پر نقل كرنا اس كلام كا چاہيے

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہہ کہنا کہ غرض ان کی یہی ہے کہ ائمہ مجتہدین
نے کسی کی تخصیص معین کی نہیں کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہی انتہی کیسا کم فہمی
سے مملو کر بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کے سوا منع کرنا تقلید چند شخص کے سوا ائمہ
اربعہ معلوم نہین آتے شاید کوئی کہی کہ ایک شخص معین کا اتباع کرو تو اس سی یہہ کب لازم ہی کہ چار شخص
کا اتباع لازم ہے ائمہ اربعہ یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسریکا اور کبھی تیسری کا اور کبھی چوتھی کا لازم ہی
ائمہ اربعہ ہین مگر ورپس منع مذکور سے یہہ غرض نکالنا مخالف ہی عقل سلیم کے اور یہہ کہنا کہ وہی
ان حضرات کا بھی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے
مولف معیار اسکو ثابت نہین کرسکتا وہیکتی مفصلاً قولہ یہہ ایک اور جھوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر اسلیکہ انہوں نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کرلینا چاہیے الخ
اقول خلاصہ مدعا صاحب تنویر کا یہہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا
مسائل مستنبطہ مجتہدین کا بھی کما ینبغی حاصل نہین ہی اور باوصف اسکی وہ لوگ تقلید مجتہدین
نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قران اور حدیث
سے نکالتی ہین اور تمامی فقہای سلف و خلف کو جنکی یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و
اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے انکو نعوذ باللہ منہا مشرک
اور زندیق ٹھہراتے ہین اور یہ باتات صرف جاہلون اور سفیہون کے بہکانیکو معرض بیان مین لاتے
ہین اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہی جیسے معتزلے لوگ کہ
وہ اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ اللہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب
اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیے کہ مولف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلے کہا اور حال
انکا مثل نادانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر بزعم مولف معیار مین حال انکا ایسا ہی تھا تو جب
بھی صاحب تنویر نے انکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین
اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے اسلیے کہ اتباع فرع ہے
وقوف وا طلاع غرض متبوع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع او پر
حکم شارع کے از قبیل محالات ہی اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

جیسیکہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی
کافور پس یہہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہہ کہ اُن قائلین عزبانات کو معتزلی کہا ہی لیکن مؤلف معیار کہ
دعوی فہم اجتہادی رکھتا ہی فرق درمیان تشبیہ وتمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی اوسکی
مفید ان احکام کے اور موجد اس اوہام کے ہوئی اور یہہ جو کہا ہی کہ سب وشتم کرنا طریقہ ہمارا نہین
ہے صلحا اور فقہاء امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبھی بدعتی ٹھہرانا
سب وشتم نہو گا کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون اب ہم موافق آیہ کریمہ فاصفح عنہم
وقل سلام کے جواب کا مبنی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکھکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور
خفیہ مؤلف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین قال صاحب التنویر
اور تیسرے بات اس اجماع سے یہہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنے مذہب معین کے اور باطل ہوئی
تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب منعقد ہوا
اجماع اہل سنت وجماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا او پر نہ عمل کرنے اُس عمل کے کہ مخالفہ
ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونو اجماعون سے تقلید مذہب معین کی اصلئی کہ یہہ ایک فرد ہی
افراد اُن دونو اجماعونکی سے انتہی قال علیہ مؤلف المعیار یہہ ایک اور جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر کیونکہ انہونے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہی الخ اقول اعلاق حق اور بیان واقع مین اگر
کسی پر جوٹ ہو تو ہو مگر مؤلف تنویر کو بالذات جوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو
کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب وعجم مین مروج اور معمول بہ ہی بدعت
اور شرک کہتا ہی غلطی فاحش کرتا ہے مؤلف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہی اور فی الواقع
اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لئی بلا وقوع ضرورت وبدون شرائط معتبرہ باب تقلید لاعلی
التعیین کا کہول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوی اور ایسی مفاسد لازم ہون کہ اصلاح
پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جاوی چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مؤلف معیار مین آتی ہی پہلے
تبین غرض کلام مؤلف تنویر سنو کہ جس وقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ
اربعہ کے وہ قابل رد ہی پس جو شخص اہل سنت سے جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ وضعف
ماخذ ادلہ کے نہین ہی اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلاً تو بالضرور مجموعہ احوال و اعمال اس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی کی
تقلید نپائی جائیگی اور سنت مقررہ اسکے مخالف ہوگی نسبت متبعین اہل سنت والجماعت کی پس یہ
شخص بھی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بھی اختیار کیا اسنے غیر سبیل مومنین کو اور
ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضای حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِی النَّار
کے اتباع اوسکا واجب تھا پس نہ خلل ہوا اس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے شامل ہوا بطلان
تقلید لاعلی التعیین کو بلکہ یہ بھی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے تو مستلزم
اسکے بطلان کا بطلان تقلید لاعلی التعیین کو ایسا ہوا جیسا بطلان ہر فرد انسان کا بطلان ہے
اسکی جنس کا یا بطلان دو کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت
تقلید مذاہب اربعہ کا بیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہان حاجت تکرار نہین اور کسی نے تقلید
علماء دین اور ائمہ مجتہدین مین سے کسی علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف مین سے یہ حکم
نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کر لے اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی جسمین جو بات مولف معیار مین آئی ہے اور اوپر دوکی منصفت فہم غیر متعسف کے حق
واضح ہوتا ہے پہلے سمجھ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہی اپنی عباد کو واسطی اتباع اپنے
اور اپنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کما قال عز من قائل اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ اور گردانا
اطاعت رسول اپنی کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اور یہ بات واضح
امر ہے کہ اطاعت مطاع کی بغیر پہچان لینے امر اوسکے کے ممکن نہین پس ہر مسلمان پر جان لینا احکام
الٰہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضروری ہوا پھر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنہین فکر ہر مسلمان
کی بشرط بجالانے سعی اپنی قدر وسعت کے حق کو پہونچ سکتی ہے اور اگر نہ پہونچے تو بعد بیان اور سمجھانے
علماء دین کے سمجھ مین آسکتی ہین جیسے مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرہ اور
تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے
ہین جیسے فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم
اور نفس زکوٰۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونو برابر ہین اور بعض احکام ایسے ہین
کہ اوسکی سمجھ لینے مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجھتے ہین اور بعض نہین سمجھتے جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آراء مجتہدین امت کو مساغ ومداخلت ہی
اور بغیر صرف کرنے ارا اونکی کے ہر شخص انکو نہین سمجھ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط
معتبرہ کے صرف کرکے احکام الہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اُسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان
ان احکام کو اپنی فہم سے نہین سمجھ سکتے تو انکو حکم ہے کہ جاننے والون سے معلوم کرلین اور انکا اتباع
کرین تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول ہین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضای آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقًا عن القول السدید
ذکرنا فی بدیع الاصول وشرحہ ومسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر نبذ من کلامہم پھر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب اُسکے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ کو
معلوم کرلیتا ہی اُسکو مجتہد مطلق کہتے ہین پہر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کرے قواعد واسطے استنباط مسائل
کے اور تتبع کرے آیات واحادیث وآثار کو واسطے پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین سابقین
فتوے دیچکے ہین اور اونمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سے ترجیح دے اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھہ رای اپنی کے اُن مسائل مین جنمین سابقین نے افتا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے
قواعد موضوعہ مجتہد آخر کا اور اعتماد کرتا ہی اوپر تتبع اوسکی کے باآنکہ قادر ہی اوپر استخراج
مسائل کے قلیل ہون یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتے ہین پس داخل ہوا بیچ اسکی مجتہد فی بعض المسائل
بھی جو مخالف ہین امام اپنے کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اُن لوگون کے جو استطاعت
مخالفت کی امام اپنے سے تو نہین رکھتے لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکے نے تصریح نہین کی بفہم و
رای اپنی کے موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنے کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد
فی المسائل کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکھتے ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ
امام کر سکتے ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکھتے ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتے ہین
چنانچہ بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہی قال العلامۃ الشامی
ناقلًا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على
مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن يقلدونه
في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام
غير المقلدين له في الأصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب
كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام
البزدوي وفخر الدين قاضي خان وأمثالهم فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في
الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب القواعد والأصول الرابعة طبقة
أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم
لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله و
نظائره من الفروع انتهى وقال شاه ولي الله في عقد الجيد وقد صرح الرافعي والنووي وغيرهما
مما لا يحصى كثرة أن المجتهد المطلق الذي مر تفسيره على قسمين مستقل ومنتسب ويظهر من كلامهم
أن المستقل يمتاز من غيره بثلاث خصال إحداها التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته و
ثانيها تتبع الأحاديث والآيات والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيه واختيار بعض الأدلة
المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة والذي
نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي وثالثها الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها
أخذا من تلك الأدلة والمنتسب من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ
وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه
أو كثر وإنما اشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق وأما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب
وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه رأيه لكنه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه فإذا وقع حادثة لم يعرف
لإمامه فيها نصا اجتهد على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله ودونه في المرتبة مجتهد الفتيا وهو
المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الأصحاب على آخر انتهى وذكر
في موضع آخر منه اعلم أن الناس في الأخذ بهذه المذاهب على أربعة منازل ولكل قوم لا يجوز أن

يتعدد ه احدها مرتبة المجتهد المطلق المنتسب الى صاحب المذهب من تلك المذاهب وثانيها مرتبة المخرج
وهو المجتهد في المذهب وثالثها مرتبة المتبحر في المذهب الذي حفظ المذهب واتقنه وهو يفتي بما اتقن
وحفظ من مذهب اصحابه والرابع المقلد الصرف الذي يستفتي علماء المذهب ويعمل على فتواهم ا
بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتهد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتهد في بعض المسائل اور مجتهد في
المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع
احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہی جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی
نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر و حدیث و فقہ وغیرہ ہو یا نہو و یجی تفصیلہ فی ضمن جواب کلام المعیار
اور برا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتهد منتسب اور مجتهد في
المذہب وغیرہ کے وارد ہین اوسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی بحث مصروف
کر کے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پہر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب تقلید
ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتدا اسلام لایا اور ابہی تقلید کسی مجتهد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ
کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتهد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کر لیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتبعوا السواد
الاعظم ومن شذ شذ في النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہی اسلئی کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید
کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا ثبوت ضعف ماخذ حکم وقت
حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چھوڑتے پس تو مسلم اور مسلم غیر ملتزم تقلید پر بجہت وجوب
اتباع سواد اعظم یعنے جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور
ایسی لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتهد کا چاہین کسی مسئلہ مین
اتباع کر لین اور جب چاہین چھوڑکر دوسری کا اتباع کرین پس یہ لوگ بحکم من شذ شذ في النار کی تارک
واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لا نطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا باقی رہی قسم
ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہی
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون کسی جنپر حکم وجوب کیا ہی یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود وہی حکم وجوب تقلید امام معین مطلق الاطلاق نہین مقید ہے ساتھ عدم وجود نفس شہید معتبر و شریعت کے اور ساتھ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے سہولت کے اور نفس کے اور واسطے اجراء شہوات کے یا بسبب کجہ لینی زر کے بعض آیات اور احادیث کی بدون حصول تمام اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کی چھوڑ دیتی ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہین یہہ لوگ بیشبہہ داخل ہین قسم ثالث مین اور ایسی حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب کے اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہہ جو عالمگیری مین لکھا ہے وفی نوادر داؤد بن رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالی فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امراتہ فسال عنہا فقیہا فافتاہ بامر من تحلیل او تحریم فعزم علیہ وامضاہ ثم افتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امراۃ اخری لہ فی مثل تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سال بعض الفقہاء عن نازلۃ فافتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجتہ حتی سال فقیہا اخر فافتی بخلاف ما افتی بہ الاول فامضاہ وعلی زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول الاول فی زوجتہ وعزم علیہ فی ما بینہ وبین امراتہ ثم افتاہ فقیہ اخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع ما عزم علیہ ویاخذ بفتوی الاخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس اوس نے سوال کیا کسی فقیہ سے پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اسپر عمل کیا پہر حکم کیا اُسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکی نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کی اُسی حادثہ سابقہ مین خلاف حکم اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہہ دونوا مر اس سائل کو جائز ہین اور اگر اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سے کسی حادثہ مین پس اوسنے فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے پس نہ عزم کیا اوپر عمل کرنے کے ساتھہ اُس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے فقیہ سے پس اوسنے فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اُسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی فقیہ اول کا تو یہہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تہا اور مصمم کیا تہا اوسکو اپنی زوجہ کے باب مین پہر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکی بمجرد تشہی اور اتباع ہوا ابتلا
وقوع ضرورت ملجیہ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین یہہ امر
متعین نہین ہے کہ جس شخص کے واسطے یہہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز
ہے کہ رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتے ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی
المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہہ ثابت نہین کہ یہان پر کونسا فقیہ مراد
ہے در صورت مراد لینے مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھہ سے نہین چھوٹتی اسلئے کہ یہہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوے پر عمل کرنا
بعینہ تقلید ہی مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل اونکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فے المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی درر سے نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفے بمذہب ابی یوسف او محمد و نحوہما من اصحاب الامام
فلیس حکما بخلاف رایہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق اسمین جمیع کرنا
افراد کا صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کوئی سی مراد ہوگی اور یہہ معنی حقیقے ہین اسکے
کما لا یخفے علے من لہ ممارسۃ بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علیحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جبتک یہہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سے استدلال مولف معیار قائم نہوگا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ
پر بھی ہوتا ہے اگرچہ مقلد محض ہو تو یہہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سے عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایک مذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوے باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہے اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین بنسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی
پر چاہیے اور اختلاف اور تعارض حکمین سے اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم
فے حق العامی فتوی فقیہہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہان پر ملتزم تقلید

جائز ہے ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور مجتہد سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہے ہم کہتے ہیں
کہ روایت منقولہ نوادر کی ہے نہ کتب ظاہر الروایۃ کی جو موضوع و متعین ہیں بنا اصل افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ میں جو وارد ہیں ترجیح کے تصحیح تفصیلیہ منقول
ہونا ثابت نہیں اور جبتک یہ امر ثابت نہو مدعی خصم حاصل نہیں اور یہی اسی تقدیر تسلیم ممکن
ہے کہ کہا جاوے کہ رسالہ الامراء کے معنی یہ ہیں کہ مستفتے کو عمل کرنا دونوں حکمین متخالفین پر بیچ
باب امر تین کے موجب مواخذہ نہیں اور حکم نافذ کہ جانب قاضی کسی ایک پر کیا جاویگا اگرچہ اس
عامل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علیحدہ اور صحت عمل
بالتحلیل او التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا بمقتضا
تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہیں اور اگر باوجود قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ میں مقبول
کرکے بمقتضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہے اسیطرح پر لائق اور مستحق عہدہ قضا
کا عالم عادل متورع ہے اور بر تقدیر وجود اسکے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست نہیں لیکن اگر
حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ میں صحیح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی البحر وفی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز وفی الفتح
ومقتضی الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز ونفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی تقلید الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما لا تقبل
شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ
السلطان ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و
یحکم بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا یحل تولیۃ
من لیس کذلک ولو ولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطرح پر ہو سکتا ہے کہ رجوع کرنا مستفتے عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا اس مجتہد
کے جسکے تقلید کا التزام کیا ہے اور تقلید کرنا اسکی حکم حادثہ معینہ میں بطور تشہی جائز نہیں اور اگر رجوع

کر لیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہہ عامل بسبب ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا در مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی ہے اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور نقل ہے عجب بات ہی اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے تثنیہ کا امر مفرد کب مراد لیا ہی ترجمہ وسعة الامران مین یہہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اُس سائل کو نفاذ اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم صادق ہی اسلئے کہ لفظ حکم کا اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہی قال العلامة الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعها وافرادها فلا حاجة الی الجمع انتہی وکذا فی شرح الوقایة وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہی بجہت صدق اسم جنس کے اوپر تثنیہ کے بلاتردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہی اسم جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت عالمگیری کو بیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب عم اوسکی کے ایک امام کی تقلید مین تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ اُس حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعة الامران مین سی چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اوسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکی کا یہہ ہوا کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعة الامران کی تو ظاہر یہہ ہین کہ گنجایش کرتے ہین سائل کو دونو امر یعنے دونو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور من حیث القضا فقط یا من حیث الدیانة بھی احکام صحت عمل عامل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین نفاذ امرین کے سائل سے پس یہہ نفاذ جو بمعنے صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہہ کہنا کہ یہہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص لفظ فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئے کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تاز ہمین تخصیص عامی کی ہو البتہ متعلق ہی اوا دہیں تقلید کے پس رد و منشا وہی اسکی اور جواب
اُس مولف تو یہ کہ اوپر عموم و خصوص کے موقوف نہیں یہ بات تو مستقر ہے اسکی پس جواب
چند وجوہ صحیح اور معتبر سے حضرت ایک کی جو یہ اتر ہمیں اور یہہ جو شرح تحریر سے انقل عن الشیخ
عزالدین بن عبد السلام نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ نہیں متعین اوپر عامی کے جس وقت تقلید
لیوے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہ بات کہ تقلید کرے اُسی امام کی بیچ باقی مسائل حوادث کے
واسطے بجہت آدمی زمانہ صحابہ سے لیکر جبتک کہ ذاہب ہوئے مجتہدین ظاہر ہر ہی سوال کیا کرتے تھے علماء
مختلفین سے بیچ اُس چیز کے جو جائز ہو اونکو بغیر انکار کے انتہی مولف مسیار کو مفید اور انکو مضر نہین
اسلئے کہ مدار کلام اس مقام مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے ایک
مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سے وہ عامی ملتزم تقلید اُس امام کا کب ہو گیا دوسری یہہ کہ
ملتزم مذہب معین کے بیچ ہی سے مطلقاً عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہیں کیا در صورت جمع مذہبین کے اور
وقت ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطے عامی کے جائز ہی پس ممکن ہی کہ مراد شیخ عزالدین کے
یہہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جاوے تو علی الاطلاق اوسکو یہہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اُس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکی اور بجمع مذہبین یا بدون نہ چھوڑے صحیح نہیں تو کلام مذکور ہمارے
منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہی اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہیں ہوئی تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نہتی پس اس کلام سے یہہ لازم نہیں آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعیین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطے جمیع حوادث مستفتین کے یا
بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقیید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سے ہی واقع ہوا اور جب
مذاہب مدونہ ہو گئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہو چکے
تو وہ حال بدل گیا اور حکم منعکس ہو گیا چنانچہ منیا کرنا عدم تعیین تقلید کو ساتھہ الی آن ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہو سکتا ہی یہہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح تہین اور اتباع اہوا اور تشہی نفوس پہہ غالب نہتی تو انکی واسطے تقلید امام

معین کا حکم وجوب نتہا اور بعد اوسکی نیات مین فتور پڑگیا اور اتباع اہوا اکثر نفوس مین خصوصاً عوام الناس کے مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبۂ جہال کا بنجاوین چنانچہ تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہے اور یہہ جو شیخ عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من زمن اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی یعنی عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہے یہہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور فتوی دیتے تھے ساتھہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اور دعوی مؤلف معیار کے نہین رکہتا اسواسطے کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دیا اوپر مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار کیا تہا تو یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تہے جنکو مخالفت امام درست نہین محتمل ہے کہ وہ لوگ مجتہد فی المذاہب فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولاً تو خود شیخ شعرانے اپنی میزان مین اسکی تصریح فرماتے ہین عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب آتی ہے اور ثانیاً یہہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃ مجتہد ہے ہوتا ہے اور مقلد صرف ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہین قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی معتبر فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی لیاخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہہ کہ فتوی دینا ان علما کا بغیر تعیین مذہب کی اس مستفتی کو جو ملتزم تقلید امام معین ہی اس کلام سے ثابت نہین ہوتا یہہ امر ممکن ہے کہ یہہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین مذہب کے غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسری یہہ کہ ہو سکتا ہی کہ افتا انکا حالت ضرورت مین ہو چوتھی یہہ کہ یہہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین سے جو سابقاً مذکور ہوا صریح مخالف ہے اسلئے کہ وہ تو یہہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور مذاہب مدونہ کے یہہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہہ ہے کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

جیسے مذاہب اتفاقیہ ہے تشبیہ موافق تقدیر کے مذاہب تھی نقد نہیں المشتغلین و لم یقید بشیء
والتم یشیر فقہاء سلف من الامۃ ہیں ہ یہ ہو کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہی اقوال الائمہ و تحریرات
اور تفقہات مجتہدین کی معلوم ہو تین کہ سند کرنا ہی مذہب کے اور منقول شعرانی نقل کرتے تھے
جیسے اصحاب امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد تھے اپنے مذہب اور مجتہد فی المسائل ہیں جیسے
امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم قوت یقین رکھتے ہیں اور خاص
الحمد کے اسباب پر کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہیں دیتے ہیں اور جو قول ہمارا
مین قول امام سے مخالف ہو تو وہ حقیقت میں قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تھی اونکی
کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کر لو اور جو قول تمہاری فہم و درایت میں ناپسند ہو اوسکو
چھوڑ دو تو اصلی کوئی قول ہمارا قول تمہارا امام کے خلاف ہوتا ہی اور نہ الحقیقت وہ بھی اتباع
ہے امام ہی کا فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ میں یہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ
الشامی قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ
الا قولا قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ
فہذا اشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد و رای اتباعا لما قالہ
استاذہم ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم نعلم قطعا انہ یکون بہ آخذا
بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد
انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایمانا غلاظا فلم
یتحقق فی الفقہ جواب ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ انتہی
جس وقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہؒ کا یہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجائش ہے
کہ بہوای نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کر اوپر مخالفت امام کے
آمادہ ہوں اور جیسے اصحاب امام ابی حنیفہ سے انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام
مالک سے منقول ہے ایک بڑی تصنیف خاص اونکی یحیی بن یحیی ہیں کہ جامع ہیں موطا اونکی کے اور ممتاز
ہیں درمیان تلامذہ اونکی کے ساتھ کثرت ورع اور قوت اجتہاد میں کے اور باوصف اسباب کے
اوس زمانہ میں تقلید مجتہد معین کی بجہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہیں ہوئی تھی جس مگر

اقوال تلامیذ ابی حنیفہ

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلو نمین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیی بن یحیی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک رحمہ اللہ لازم گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آن دیار بسبب کمال اعتقاد حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم بر وگرفت میکردند وانکارے نمودند انتہے مختصرا۔ اور جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور شافعی ایک مسئلہ مین متفق ہون توکسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین و سیجیئ انہ لا ینقض ما یخالف قول اصحابنا وفے الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہے اور اسیطرح بہت سی علماء شافعیہ سے بھی منقول ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکی واجب ہی اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکی نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الهراسی والامام النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علماء سے مسلم الصحۃ رکہی جاوے تو جب بھی کچھہ مضر نہین ہے کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علما سے منقول ہونا فقط ہمپر حجت نہین ہوسکتا لقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکی خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ کے خلاف ہو تو پایہ اعتبار سے ساقط ہی اور یہہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ وفے غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی مثلا فقیل یلزم وقیل لا وقیل مثل من لم یلتزم وہو الغالب علی الظن انتہے مثل عبارات سابقہ کے مؤلف معیار کو مفید نہین اسلئی کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہی اسمحل مین حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ اربعہ ہین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہی پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے ہماری منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلئی کہ حاصل اسکا تو یہی ہی کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نہتا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

قول المحشی امام مالک ۱۲

قول امام احمد بن حنبل ۱۲

اقوال شافعیہ ۱۲

متقدمین زمانے کو امر پوشیدہ نہیں کہ بعد الفارق ہے اسلئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں تو آپ
معروف تھی اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ میں کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہیں کئے تھے اور نیز اُنکے
نفوس میں اکثر مومنین میں بسبب قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تھا
تو بسبب ان اسباب کے نوبت وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کی حاجت نہ تھی بلکہ بعد اُسکے جب
آوے زمانہ ائمہ مجتہدین میں مذاہب مدون ہو گئے اور مذہب مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع
ہو گیا اور نفوس پر اتباع اہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکی اوامر
احکام الٰہیہ عوام الناس کو بسہولت و شدائد ہو چنانچہ اسکو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب الاصول
میں ... فرمایا ہے کہ ذکرنا کلامہ سابقا ... اسکی تکرار دنا بریدہ ہو من کلام الملا علی القاری وغیرہم
باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنی فلو التزم الخ سو یہ بھی ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ ہم اولا کہتے
ہیں تم جو حق ملتزم تقلید میں حکم وجوب تعیین تقلید نہیں کرتے تو دلیل اسکی یہ کہتے ہو کہ اللہ
تعالے نے کسیکو امر نہیں کیا ساتھ اختیار کرنے ایک مذہب معین کے پس جس مسئلہ میں مقلد عمل کرلے
تو اس مسئلہ خاص میں تم حکم عدم جواز رجوع کا کیوں دیتے ہو یہ بھی تو اللہ تعالی نے نہیں حکم
کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کر لو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اسکا دو گے وہی جواب
ہمارا ہے اور ثانیا یہ کہ شریعت نے حکم نہیں کیا کہ کسی مقلد کو کسی حالت میں جواز نہیں یا بعد اُسکی یا درصورت جمع ہو جانے مذہبین کے یا بغیر
اسکی یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اسکی چھوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہیں بلکہ ہم تو یہ
کہتے ہیں کہ جس وقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اسکو بر وقت واقع ہونے ضرورت
شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہو جانے مذہبین کے درصورت تقلید امام آخر کے یا درصورت حصول ملکہ
اجتہاد کے چھوڑنا مذہب اُس مجتہد کا جائز ہے اور نہیں تو نہیں تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو نفی
کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہماری مخالف نہیں اسلئے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہیں کرتے اور عنقریب
بیچ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہیں فانتظر اور جسجگہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہاں بھی جواب معقول اور توجیہ مقبول اُسکی اس مقام
اس محل میں مجرد ادعا اور خبر قول قابل جواب نہیں آپ یہ جو عبارت شرح تحریر وہ اسکی اثبات مذہب
مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اسکا بخوبی جواب قول سے ہی ظاہر ہو چکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکارا یا سبق کو بہر تفصیل اور بعض فوائد جدیدہ کو مزید کیا جاتا ہی بنظر غور ملاحظہ کرو
قولہ لا یرجع المقلد عما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع
علی عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی
جریان الخلاف بعد العمل ایضا وہل یقلد غیرہ ای غیر من قلدہ فی حکم غیرہ ای غیر الحکم الذی عمل
اولا المختار نعم للقطع بالاستقرار بانہم ای المستفتین فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن
کانوا یستفتون مرۃ واحدا من المجتہدین ومرۃ غیرہ ای غیر المجتہد الاول حال کونہم غیر ملتزمین
مفتیا واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کی تقلید
کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ مین درست نہین اور آمدی اور ابن
حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہین کہ نقل اجماع صحیح نہین اسواسطے کہ سواء آمدی
اور ابن حاجب کے کلام کے اورون کے کلام سے اس مین بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف
کہتا ہے کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے بایطور کہ اجماع منقول آمدی و
ابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت
کے پس تغلیط کلام آمدی وابن حاجب کے حاجت نہین اور یہہ جو کہا کہ جس حکم مین مقلد نے کسی امام
کی تقلید نہین کی ہے تو اوسمین اختیار ہی جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے اسلئے کہ زمانۂ
صحابہ سے لیکر اب تک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پوچھتے ہین
اور اوسکا انکار کوئی نہین کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو
حال غیر ملتزم سے بحث نہین اور ثانیا کلام یہہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مسائل مستنبطہ ایک
مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہتی اور بھی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت
احکام شرعیہ پیش نظر تھے اجرائی اہوا اور اغراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہتا پس
اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ
مین کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الشیخ البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ
لم یکلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل امام منہم من الاصول والقواعد
ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ و

تطبیق در اقوال ۔۔۔ ۱۵۴

جواب عدم تقلید ۔۔۔

آ گئی تھیں جیسے علم فضیلت تہذیب الاصول و تفریع المسائل التی وجدت فی العصر العشریہ
للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس کا اور پڑھانا صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو تو
صحابہ اور تابعین میں جمع کرنا کتب نحو وصرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ
کے تھا اسلئے کہ اس زمانے میں اسکی حاجت نہ تھی اور بعد اسکے یہ امور واجبات حتمیہ سے
ہوئی بجہت وقوع حاجت کے چنانچہ یہ مضمون امام نووی نے تہذیب میں اور امام محمد برکلی
نے طریقہ محمدیہ میں اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم میں مصرح فرمایا ہے قال العلامۃ الشامی
تحت قول صاحب الدر المختار وتکرہ امامۃ مبتدع ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ
والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ للرد علی الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ
انتہی اور ثالث یہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم
کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو
تو کسی پر اونمیں سے تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہیں اما بالنظر الی عروض العوارض جیسے
وقت ظہور فسادات نیت اور غلبہ تشہی علی النفوس کے کہ اونکے ثمرہ اوسکا یہ ہے کہ ان پر جو
جنبل دو چار باتیں اور حدیثیں کسی مولوی سے سنکر ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہیں اور لاکھوں علماء دین
اور صلحاء اور فقہاء مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہیں تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ مو عبد
قادری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف میں دونوں قول وجوب اور عدم وجوب میں اسی طور سے تطبیق
کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گذاری ہے کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالی وعصمتہ انہ علی التحقیق لا اختلاف
بین کلام مولانا المحققین لا فی الصورۃ ولا فی الحقیقۃ لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام
ابن الہمام وغیرہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجاء منہم لجام التقوی لان الغالب
فیہم التسامح والتساہل والتہاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل قد یودیہم الی
الاباحۃ والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالی ان الذین یکتمون ما انزلنا
من البینات الآیہ وقال لا یجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا یعلم السلطان
تاویلا یتطرق بہ الی مکارہ الرعیۃ ولا ینشر الرخص فی السفہاء فیجعلوا ذلک طریقا الی ارتکاب
المحظورات وترک الواجبات انتہی فالاولی فی مثلہا سد الذریعۃ واما ما قالہ الامام ابن الہمام بان العامی

فے تتبع الرخص بلا داعٍ شرعيٍّ وعقليٍّ ہو جواب تحقیقی بنا بسبب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فے امر الدین انتہے اور درالعابجہ کہ بیہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین یہی طریق تھا کہ مستفتے لوگ مجتہدین سے لا علے التعیین سوال کرتے تھے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تھا سراسر مخالف ہی نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد مستقل
کے رتبۂ کامل اجتہاد کا رکہتے تھے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن زیاد وغیرہم
رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کہاتے تھے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم کے حکم نہین کرتے
کما سبق نقلہ عن الولوالجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحییٰ بن یحییٰ سوا چار
مسئلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتے اور اسپر اہل اسلام اوس وقت کے بجہت مخالفت کے چار
مسئلون مین اونپر طعنہ کرتے تھے اور برا سمجہتے تھے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہین
رکہتے اونکو تقلید مین کبہی کسیکی اور کبہی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہہ حکم کلی کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تہا کہ لا علے التعیین مستفتے سوال کرتے تھے کسطرح صحیح ہوا علاوہ یہہ کہ زمانہ شارح
سے تو سیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تھے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے لا
علے التعیین کیونکر مانا جاتا اور بہی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مؤلف معیار نے لکہی ہے
اسپر دال ہے کہ جبتک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئی تہی اسوقت تک تقلید لا علے التعیین کے جاری
تہے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہہ رواج جاتا رہا پس یہہ نقل خلاف اوسکی کسطرح مانی
جاتی اور بعض اجوبہ اخر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر منتظرا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا
کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما
یلزمہ الاستمرار فے حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علے احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنے پہلے جو ہم نے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جس کسی نے ایک مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو بعض تو یہہ کہتے ہین
کہ اسکو ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنے کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

مخالفت درست ہوا اور صحیح بھی نہ ٹھہرے پر اسلئے کہ اسکی التزام کر لینے سے مذہب معین واجب نہین
ہو جاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالے نے واجب فرمایا یا اللہ تعالی کے رسول نے واجب
کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسیکو یہہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین کے
جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اسکی اور مذاہب کو چھوڑ دے انتہی ترجمہ مختصرا پہلے تو غور
کرو کہ عبارت امام اس شخص کو مضر ہے جو کسی عالم کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز کرے
اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دے اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے اور
در صورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے کو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب ملتزم کا
اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا اقوال
مجتہد آخر کا یکسر ہمپر لازم ہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہہ کہ یہہ قول کہ اللہ تعالی نے
اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی مذہبونکو
چھوڑ دے نزدیک فہم سلیم کے قابل اعتنا نہین اسلئے کہ جسطور پر ہم تقلید معین کو واجب کہتے ہین وہ
بے شبہہ ثابت ہے ساتھہ فرمانے اللہ تعالی کے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے چنانچہ
عنقریب ہم ادلہ اثبات مین تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے واسطے ملتزم اور
غیر ملتزم کے اور اسکی طرف اشارہ پہلی بھی ہو چکا ہی یہہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالی نے مَا آتَاكُمُ
الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا الآیۃ پس موافق حکم اس آیہ کے جو حکم ہو رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کا واجب حکم ہے اللہ تعالی کا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اتباع جم غفیر اور
مجمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھہ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ کے واجب کیا
اور تقلید علے التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار ہی جمع کثیر
مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح اوپر
وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھ احکام عقاید کے یا متابعت
سلطان کی یا علمار کی صرف کرنا ہی حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ لفظ حدیث کا ان
جمیع صور کو شامل ہی علے سبیل البدلیۃ تیسرے یہہ کہ ہم کہتے ہین اگر مراد تمہاری اس کلام سے کہ اللہ
تعالی نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہین لازم کی یہہ ہے کہ ابتداءً لازم نہین کی تو مسلم ہی اور ہمکو

مفضی ہوں یعنی کہ ضرر کلام متقدمہ ابتدائی میں تنبیہ سے اور اگر یہ مراد ہے کہ کسی صورت میں جب
نہیں کے خواہ ابتدا آخر وہ بعد الالتزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ انتزام
کر لینا ایک مذہب کا علامت ہے اعتقاد حقیت مذہب اور جلالت مجتہد اور لیاقت متبوعیت اسکی کے
اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اسکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت کا اور
ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس میں اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب ہو تفتیش علماء
دین کا اور باعث ہو طعن کا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہے تحت آن نصوص آیات اور احادیث
کے جو دال ہیں اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ اِنَّمَا یَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اوپر قراءۃ
رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنی خشیت کی تعظیم کے ہیں یعنے
تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے عالموں کی قال الزمخشری فی الکشاف وان قلت فما وجہ
قراءۃ من قرأ اِنَّمَا یَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ وہو عمر بن عبد العزیز ویحکی عن ابی حنیفۃ قلت الخشیۃ
فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یجلہم ویعظمہم کما یجل المہیب المخشی من الرجال بین الناس من
بین جمیع عبادہ انتہی وقال فی المدارک وقرأ ابو حنیفۃ وعمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ
تعالی عنہم اِنَّمَا یَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ والخشیۃ فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما
یعظم اللہ من عبادہ العلماء انتہی پس جب اللہ تعالی اپنی عبادوں میں سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما
عبارت ہیں فقہا فی الدین سے اور عمدہ اونمیں مجتہدین ہیں پس بندوں کو تنقیص اور توہین انکی اور
امور جو موجبات ہیں انکی حرام ہونگے اسلئے کہ مقتضی لے الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز کے
فی نفسہ حرام نہ تھا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب کا
کہ یہ بدعت محرمہ ہے تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہو گیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستملی والفصل عقیب الصلوۃ مکروہ لان الجہال یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح
یؤدی الیہ فمکروہ انتہی قال الطحطاوی الظاہر انہا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین ما لیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہیں ہے لیکن جب التزام کر لیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانے میں یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال میں اسلئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرورت

شرع سے اور جو یہ بات ہوا سے کہتے ہیں کہ مذہب چند اس تجویز کے اور مجتہد میں ایسی نقصان آتی
کہ تقلید بادست الزدھ کے اشخوں دونوں دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر تقرر ہو تقلید
ائمہ کو سے الاتفاق حکم انتقال بنا تو ایسے فتنہ اور تشنیع پیدا ہو جاوینگے کہ انکا
انسداد دشوار ہوگا اور انساد اور یہ ناقض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ کے لا تفسدوا فی الارض بعد
اصلاحها وغیرہ سے مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہو گیا دوسرے
حنفے نے چاہا کہ میں اسکی زوجہ سے نکاح کر لوں پس وہ تقلید امام مالک کا کر کے بعد چار برس
کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے اور استفسار حکم اسکے
اسکے اس عورت سے نکاح کر لیا بعد اسکے زوج اول اسکا آ گیا تو غور کرو کہ وہ عذر زوج ثانی
کا بیچ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور نا مقدور قتل اور فساد
میں تھوڑے عرصہ کا اسیواسطے فقہاء حنفیہ لکھتے ہیں کہ جس کسیکو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے
اور کسیکو گنجائش منازعت و مزاحمت باقی نرہے اور فتنہ اور فساد برپا نہوں اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوی دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا تفرق بینہ وبینہا ولو بعد مضی اربع سنین خلافا
لمالک انتہی کے فرماتے ہیں قلت نظیرہ المسئلۃ الممتدۃ طہرہا التی بلغت برؤیۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا
بتسعۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض
اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان
الترافع الی المالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام
عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کر لینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہم نے تسلیم کیا کہ ابتداءً
تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں جائز تھی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کر لیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کر لیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشاپوری سی بیچ تفسیر قول اللہ تعالی کے وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا الآیہ کما قال ویندرج فیہ ما یلتزم المکلف ابتداءً من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالے کالنذور والایمان او بینہ وبین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علے السمع والطاعۃ فے العسر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی ان لا یقولوا علے اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس واجبا کعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعدات انتہی بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد الوصیۃ والتقدم الے المرء فی الشیء والموثق انتہے پس یہہ التزام بنا بر بیان علما تفسیر لغت کے وعدہ مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہین ہوا یعنے التزام کرنا مکلف کا ایک عدہ مضبوط اور میثاق ہے درمیان بندہ کے اور اللہ تعالے کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب معین کے پس بمقتضای حکم آیہ کریمہ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا اور بفحوای حدیث شریف لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ کے اور سوا اسکے بہت سی آیات واحادیث کے پورا کرنا اسکا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالی وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیۃ والاحادیث دالۃ علے ان الاصل فی البیاعات والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہے یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ سے یہہ بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہد ون کی اور عقدونکی صحت ہی اور لازم پکڑنا اسکا واجب ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ یہہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر اور جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل سے پہلے دیکھچکے ہین پس یہان پر حاجت تکرار نہین اور جو کہا ہے بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فے فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی او شافعی لم یصر من اہل ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا انتہے کلام ہی غیر محصل اسلئے کہ معنے مذہب کے بحسب لغت کے معتقد کے جسکی طرف ذہاب کیا جاوی ہین قال فی القاموس المذہب المتوضأ والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنی پر اور بمعنی طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین سے

(٩١)

کتاب وسنت سے ثابت ہو خواہ نصاً خواہ بطریق استنباط کے طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کر دئے ہیں اور احکام
ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کر دے فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت ہی بیان
کئے ہیں اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام میں اور تعمیل ان اعمال میں تابع ہیں مجتہدین کے پہر ان مجتہدین
کو اہل سنت والجماعت میں سے کہتے ہیں باوجود مخالفت اصول مقررہ کے اور ان مسائل سے جن میں اختلاف پڑا ہے
اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتے ہیں اس مجتہد کا اسلئے کہ طریقہ مقررہ اور معتقدات اسکے
وہی ہیں پس جب کسی نے طریقہ میں ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ کا اختیار کیا جمیع مسائل میں
اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اسوقت یہہ شخص حنفی المذہب کہلاویگا اور بمنزلہ اسکا قرار پاویگا تو
اس شخص ملتزم کے لئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام مذہب کے اور حنفی
کہلانے کی ضروری نہیں فقط اجمالاً یہہ التزام کرنا کہ میں فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کرونگا کافی
ہے لیکن پڑہ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا بمقلد مذہب اور حنفی مثلاً بن
جانے میں بیکار ہے اور اسلام پر کہ مذہب نہیں ہوتا کر مساوی بصیرت ونظر کا یا اس شخص کا جو ایک کتاب
فروع میں کسی مجتہد کے پڑہے اور فتاوی اور اسکی معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل من ادعی فلیبرہن نعم
البتہ جو مجتہد کہ کتاب وسنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو واسطے اسکے معرفت مسائل
مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہیں پا سکتا اور مقلد کے لئے
اختیار کرنے مذہب میں اجمالاً یہہ التزام کر لینا کہ میں نے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا کفایت
کرتا ہے اسلئے کہ اسکی التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا مقلد کا اوپر
نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل میں صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہیں جو بالفعل
قدر معتد بہ مسائل ان علوم کی یاد رکہتا ہو اور اوسکو ان علوم میں معرفت اور ملکہ ہو پس بغیر علم
مسائل یا حصول ملکہ کے صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہو گا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کی اسلئے
کہ حنفی وہی جو مسائل فروع میں ملتزم ہو تقلید امام ابی حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتد بہ
مذہب حنفی کے یاد رکہتا ہو یا نہیں اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہیں پس قیاس کرنا اسکا اوپر نحوی
وغیرہ کے بلا وصف جامع ہی بلکہ اسکی ایسی مثال ہی جیسی کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اوسنے کہ
بیشک جمیع ما جاء بہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہہ شخص بمجرد اس عقیدہ کے درمیان

یہ کہنا کہ مقلد کا اوپر نحوی اور صرفی کے [illegible] صحیح نہیں ہے [illegible]

مسلمان ہوگیا اور ملت اسکا اسلام قرار پایا باوجود اسبات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت
اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہیں ہیں قال العلامۃ النسفی فی العقائد وشارحہ فی شرحہ الایمان
فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالیٰ ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب فی جمیع ما علم
بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالیٰ اجمالاً فانہ کاف فی الخروج عن عہدۃ الایمان ولا تنحط درجتہ
عن الایمان التفصیلی انتہی وقال العلی القاری فی شرحہ للفقہ الاکبر وہو ای الایمان ان یثبت التصدیق
والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالاً انتہی وہکذا فی سائر کتب العقائد پس جس
طرح مومن ہو جانے میں اجمالاً تصدیق کر لینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالیٰ کافی ہے
اسیطرح حنفی ہو جانے کی لئے التزام کر لینا طریقہ امام ابی حنیفہ کا اجمالاً بس کرتا ہی بخلاف نحوی
وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہیں ہے بس تا وقت نہ جان لینے مسائل معتدبہ نحو
کے نحوی نہیں کہے گے **قولہ** قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز
الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی اگر مقصود
نقل اس کلام سے یہ ہی کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلاً بعض مسائل میں طرف مذہب آخر کے جائز ہی
تو ہمنے تسلیم کر لیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہیں حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر اور اگر
حتماً یہہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو پس مقصود شارح ثابت
نہوگا اسلئی کہ مدعا ہمارا وسکا تو جتنا بت ہو کہ دلیل اسکی قطعاً دلالت کرے اوپر دعوی اسکی کے
اور جب دلیل میں احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان مثبت مدعای خصم کے کیونکر ہوگی
علاوہ یہہ کہ یہہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص اور یہہ کلام فی آحاد
المسائل دونو منافی ہیں غرض شارح اور مؤلف معیار کی اسلئی کہ وہ تو قائل ہیں جواز ترک تقلید
کے مطلقاً خواہ تتبع رخص ہو یا بدون اسکی یا مسائل کثیرہ میں ہو یا قلیلہ میں یا سب مسائل میں اور یہہ
جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سے وہ مسائل ہیں جن پر مقلد نے عمل کر لیا ہے نہ وہ مسائل
جنکا اعتقاد کیا ہی بغیر عمل کے بہت قول کمال کے کہ انہوں نے فرمایا کہ انتقال مذہب سے حقیقۃً
نہیں ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص میں کہ مقلد نے اوسپر عمل کر لیا ہے انتہی آمین اولا یہہ ہے کہ اس
تقدیر پر قید فی آحاد المسائل کے بیکار ہوگئی اسلئی کہ جن مسائل پر عمل کر لیا ہے ان سب میں تم

وقال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی قلت والمراد بخلاف مذہبہ المسائل التی عمل بہا لا المسائل التی اعتقدہا بدون عمل لقول الکمال ان الانتقال ای عن المذہب انما یتحقق فی حکم

انتقال تجویز کرتے ہیں اور بخلاف مذہب کسی کے تو وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب ثانی اوا مسئلہ
کب کیا اور ثانیاً یہہ کہ رجوع کرنا حقیقۃً عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کیسے اور رجوع کرنا طرف
کسی شی کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن رجوع میں رجوع کرنیوالا
کو وہ اول میں مشغول ہوتا اسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل موافق کسی مذہب کے ادا
کر چکا پھر انتقال اوس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر ہو سکیگا اسلئے کہ پہلا
عمل پہلے بہ الکمال ادا ہو چکا پھر اوس سے رجوع کے کیا معنے البتہ اگر یہہ کہیں تو ممکن ہے کہ وہ
عمل پہلا مثلاً نماز تھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے مع مسح ربع راس کے جب ادا کی تو اسمین بعد
ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے مسح تمام
سر کے باطل ٹھہرایا تو یہہ صورت تقلید بعد العمل جائز ہے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ جب مقلد نے
وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل تقلید امام ابی حنیفہ ہوا تھا جب وہ عمل
تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہاں ہوئی ان دعوی تقلید ہے سو یہہ حقیقۃً تقلید نہیں پس انتقال
بعد العمل کیونکر ہوا اب باقی رہی صورت انتقال مگر یہہ کہ یا تو بعض ایک عمل کا موافق ایک مذہب کے اور بعض
آخر اوسی عمل کا موافق دوسرے مذہب کے ہو سو یہہ صورت تلفیق ہے کہ بالاجماع باطل ہے اور
یا یہہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود
ہے امام صلاح الدین کا اور اسکو بھی حالت ضرورت پر محمول کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز
انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہہ امر مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃً نہیں ہوتی
مگر ساتھ عمل کرنیکے لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کر لیا تو حالت عمل میں وہ عامل
مقلد ہے اس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو گے اسی مذہب کا اسی عمل یا اور میں
تو معنے عازم اور ملتزم ہی کے ہونگے اسلئے کہ تقلید حقیقی عمل گذشتہ کی ہو چکی اور عمل آئندہ کی خواہ اسی
عمل میں ہو یا اور میں ابھی متحقق نہیں ہوئی پس اب باقی رہا مگر عزم اور التزام دوسری یہہ کہ حقیقت
تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہی مگر حنفی یا شافعی بنجانے کو فقط التزام کافی ہے کما مر پس رجوع
حنفیت سے طرف مذہب آخر کی اسمین عمل کرنیکے اور کسی مسئلہ مذہب اول کے کچھ ضرورت نہیں
چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کر لیا ہے حیث قال لان المذہب لا یکون الا لمجتہد

لہ نوع نظرٍ و بصیرۃٍ بالمذہب اولمن قررکتابا فی فروع المذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہےٰ اسلیئے کہ مجرد نسبت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہبی الا ہو گیا اور عمل در کار نہوا اور یہہ امر بھی مسلم ہے کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھہ معرفت کے بھی و عدہ تقلید ہے حقیقۃً تقلید نہین لیکن وعدہ منضبط مقارن ساتھہ وثوق کے جسکو عہد اور موثق کہتے ہین اور رجوع عن التقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا ضرورت اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھہ نص قطعی و اوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا کے وما یدل علی حرمتہ عدم الوفاء من الآیات والاحادیث لا یحصی عدداً باآنکہ اس التزام کے چھوڑنے مین ظاہر ہوتا ہے اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجانا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس اور سفہا کے پس یہہ کہنا شارح تحریر کا فان ارادوا بعض المشائخ القائلین من الحنفیۃ بان المنتقل من مذہب الی مذہب آثم یستوجب التعزیر بہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد المعین بالتزامہ نفسہ قولاً اونیۃً شرعاً وکذا لا یلزم بالعمل علی الصحیح کما تقدم انتہےٰ باطل ہوا اسواسطے کہ نصوص قطعیہ قرآن اور احادیث صحیحہ سید الانس والجان دلیل ہین اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر بالذات اسی بات کو چاہتی ہے کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کر کے تقلید اوسکی کرلے لیکن حکم تعیین تقلید اس آیہ سے نہین کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھہ آیات اور احادیث مذکورہ سابقہ کے حکم وجوب کیا ہے فلا منافاۃ بین حکمہ و وجوب التعیین بجہۃ عروض العوارض واطلاق التقلید بدون التعیین بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہمارے سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول شرح ابن امیر حاج کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب مدفوع ہو گئے اور تے التفات منصف ذکی کی کافی ہے اور اسیطرح مدفوع ہو گیا کلام مسلم و بحر العلوم و صاحب منتہم الحصول کا اور جواب عبارت تقریر کا بھی ہیچ بیان قول صاحب مسلم کے بیشتر تفصیل گزر چکا حاجت اعادہ نہین ہے ہذا کلام بحر العلوم مین اولا یہہ بات ہے کہ جسوقت دلیل تعیین تقلید کی بعد الالتزام اعتقاد غلبہ حقیت کو قرار دین تو وجہ ترجیح بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتے ہین تو یہہ مسلک اختیار ہی نہین کیا اور ثانیا یہہ ہے کہ یہہ کہنا کہ اگر التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنے عہد کیا اپنے نفس سے کہ مین فلانے مذہب پر ہون جیسے مذہب ابی حنیفہ پر اور یہہ التزام ساتھہ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اوسکی کے

تعیین ہے بلکہ یہہ سببہ بیعت و یعود واحتمال حصانت کے اجمالا یا کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو بہ قرار
اور پر اوسی مذہب کے لازم ہے یا نہیں بعض نے کہا کہ لازم ہے اور حرام ہے انتقال اوسکا اوس
سے اسلئے دوسرے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہوجاوے تو
اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہہ شریعت بنانا ہے اپنی گہر سے با منظور کہ التزام نہیں خالی قلبیہ جیسی
اسپر میں کہتا ہوں کہ انسان کبہی مباحی امر و نہیں کسی ایک کو لازم پکڑ لیتا ہے کسی نفع کیواسطے یا
دفع حرج کے لئے واسطے ترجمہ کلام مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام کو بحر العلوم
نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتھ نصوص قران اور احادیث صحیحہ کے واجب ہی پس ترک
اس واجب کا ظاہرا بلا تامل حرام ہے اور یہہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل ہونے پر حکم تعزیر
کیا ہے بہی صحیح نہیں اسلئے کہ یہہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود میں ائمہ مجتہدین
میں اور داخل ہیں متقدمین میں کیا ہے البتہ یہ امر ہے کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کی موافق
بیان کرتا ہے اسلئے یہہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہوجاوے تو قابل تعزیر ہے ورنہ خصوصیت حنفی کی
نہیں اگر شافعی وغیرہ بہی بلا وجہ وجواز انتقال کے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہے اور یہہ جو کہا ہے
کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے اور حق یہی ہی لائق ہے کہ اسی پر اعتقاد رکہا جاوے لیکن یہہ جانے
کہ انتقال بطور تلہی کے مہول نہیے مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت نسخت
دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف کے اور یہ
حرام ہے پس انتقال بہی حرام ہے وسیاتی من کلام المحققین ان ترک المذہب بدونِ معرفۃ الدلیل و
وقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح ہوا اور جوابات اوسکی
گذر چکے باینہمہ ہم کہتے ہیں کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ میں اتباعاً لابن الہمام دال ہی اوپر اس
بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں ہی اگرچہ
بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہہ اکابر بہی واجب کہتے ہیں کیونکہ کلام
ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر میں تحت قول صاحب ہدایہ کے ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفا لرأیہ ناسیا
لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامدا ففیہ روایتان انتہی اسمضمون پر بوضاحت دال ہی کما قال وعندہما
عند ابی حنیفۃ وعندہما لا ینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والعمد لانہ قضی بما ہو خطأ عندہ وقد تعین وجہ

ابی حنیفة جوابه بتغییر تامل ومع ذلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علے قولہما وذکر آنفا وسے
الشیخ ان الفتوی علے قول ابی حنیفة فقد اختلف الفتوی والوجه فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما
لان التارک لمذہبه عمدا لا یفعله الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یعنے اختلاف امام ابی حنیفہ اور صاحبین
بیچ صحت قضا کے ساتھہ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونو قولوں کا باعتبار زمانہ سابق کے
تھا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہوار باطلہ کے تو اب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب کی
حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطے کہ قصدا اپنے مذہب کو چھوڑکر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا نہین ہے
مگر بجہت ہوای باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگر یہہ توہم پیدا ہو کہ یہہ حکم واسطے قاضی
مجتہد کے ہے چنانچہ لفظ مخالفا لرأیہ اسپر دال ہے اسلئے کہ رای مجتہد ہی کے لئے ہوتی ہی مقلد صاحب
رای نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنی مذہب کے حکم دینا درست نہوا تو
بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہہ کہ مراد رای سے اس
جگہہ مذہب ہے نہ رای اجتہادی پس معنی یہہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنے کے
عام ہے اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بھولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہی اور اگر جانکر
کیا ہے تو اسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین
چنانچہ علامہ شامی حاشیہ در مختار مین فرماتے ہین تقضی فی مجتہد فیہ ای فی امر یسوغ الاجتہاد فیہ و
قولہ بخلاف رایہ متعلق بقضے وحاصل ہذہ المسئلة انہ یشترط لصحة القضاء ان یکون موافقا لرأیہ ای
لمذہبه مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے
نقل کیا ہے حق مین قاضی مجتہد کے ہے نہ مقلد کے پس کلام پہلا علامہ شامی کا منافی ہماری نہوا
کما لا یخفے فافہم اور یہہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے
حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سے فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع
نہین معلوم ہوتا اسلئے شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل النفس کا اسجگہہ یکسان ہے اور یہہ
گمان بھی نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب اسکے کے اس سبب سے ہے کہ سلطان مقید
کر دیتا ہے قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجو اور خلاف اوسکے
نکیجو پس یہہ قاضی بہ نسبت اجراء احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی کا

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہو اور اسی واسطے ان میں خود
بہت قول صاحبین کا اسپر متعین ہوگا سلطان قضا کی قاضی کو مقید ساتھ اکثر مذہب خاص کے کرتا
اور اگر سلطان نے قضا کی قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اسپر متعین بالاتفاق خلاف
حکم سلطان کے قاضی کو عمل کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونوں مضمونوں کو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل
الخلاف فیما اذا لم یقید علیہ السلطان القضاء بالصحیح من مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلاف
لکونہ معزولا عنہ قلت وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان
الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد
ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لان
قضاءہ قضاء بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ
قضاء المجتہد کما بین فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتوی
وقال صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ
قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القضاء وقال وہو المختار للفتوی کما بسطہ
المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطر عن الملتقط انتہی اور یہی نفس درمختار میں مصرح ہے کہ قاضی
اور مفتی دونو اسباب میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتوی دینا برخلاف مذہب اپنے کی دونوں کو درست نہیں
کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم
والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے
ہیں کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور
فتوی دینا درست نہیں اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی واسطے نفس اپنے کے جائز نہیں تصریح
اوسکی یہ ہے وکذا العمل بہ لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالتہ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی
مذہب الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ و
مذہب الحنفیۃ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا وقیدہ البیری بالعامی ای
الذی لا رای لہ یعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسہ نعم اذا کان لہ رأی اما اذا کان عامیًا فلم أرہ ولکن مقتضی تقییدہ بذی الرأی انہ لا یجوز للعامی ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفًا لمذہبہ قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفتٍ بشیٔ من ہذہ الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبًا للتیسیر کان حسنًا وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشہوۃ لا یجب بہ الغسل ضعیف واجاز والعمل بہ للمسافر او الضیف الذی خاف الریبۃ کما سیاتی فی محلہ وذلک من مواضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہہ ہی کہ نزدیک حنفیہ کے روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوی دینا اور قضا کرنا درست نہین اور بیری نے عمل للنفسہ میں قید لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص اور اخبار کو نہین پہچانتا اور ملکہ کسی قسم کے اجتہاد کا نہین رکہتا اسکی لئے یہہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہی اوسکی لئی ترجیح دینا اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسواسطی کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکہتا ہی پس اگر اپنے مذہب کی روایت مرجوحہ کو یا دوسری مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی نسبت مذہب اسکی کے یا مرجوح ہی یا غلط ساتھہ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہی پس خوب واضح ہوا اس کلام سی کہ تحقیق علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہی فتحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین وانہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدًا فیہ غیر امامہ مستجمعًا شروطہ ویعمل بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین ما فعلہ بتقلید امام آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام آخر کے خاص ہے ساتھہ عالم صاحب درایۃ کے یعنے واسطے مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت پر تطبیقًا بین الروایتین چنانچہ کلام آئندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل مین شرنبلالی سی نقل کیا ہی اس پر دلالت واضحہ رکہتا ہے وقال ایضًا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانًا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین بطلانہا فی مذہبہ وصحتہا علی مذہب غیرہ فلہ تقلیدہ ویجتزی بتلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیۃ انہ روی عن ابی یوسف انہ صلی الجمعۃ مغتسلًا من الحمام ثم اخبر بفارۃ میتۃ فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثًا انتہی اور وجہ دلالت کی یہہ ہی کہ اس قول مین تقلید کرنا

تقلید امام آخر کی خاص ہی ساتھ تمام صاحب درایۃ کے یا محمول ہے ضرورت پر

مذہب غیر مجتہد سے یعنی امام ابو یوسف اور محمد جب مذہب مجتہد پر ہو چکے تو اب جماعت متفرق ہو گئی اب جماعت
اس زمانے کے موافق مذہب حنفیہ کے بہت دشوار ہے پس ضرورت بھی متحقق ہے اسی جہت سے ایسی واقع
ہین جیسے سہو ساقط ہے اسلئے کہ مجمع کثیر مین مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کے ساتھ سجدہ سہو
کے نہین ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بسبب اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد تھے تقلید مجتہد
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلاء پر جو اوقات ہوی تحریر کرتے ہین خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار نے
بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے محمول تو حق مجتہد مین یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر سے اور کلام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ
مین محققین سے بھی نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اسکی ساتھ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم غیرہما
سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار یا تعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کے طرق تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علی الاطلاق نفی کر کے جاہلونکو مغالطہ مین ڈالتا ہے اور تقلید علی التعیین کو کہین شرک اور کہین حرام قرار دیتا
ہے اور اگرچہ اقوال سابقہ ہماری ساتھ اور نفی التفات کے واسطے دفع اقوال آئندہ مؤلف معیار کے
جو بزعم اپنے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکھے ہین کافی ہین لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ اور فوائد
لطیفہ کے کچھ اور بھی جو بیہاں کہا جاتی ہے تو سنو کہ یہہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہے لا ترجیح بعد تقلید فیما
قلد اتفاقا وفی حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فالقول بوجوب الرجوع الی
من قلد اولا فی مسئلۃ یکون تقییدا للنص وہو یجری مجری النسخ علی ما تقرر فی الاصول انتہی یعنی جس امر مین تقلید
کسی مجتہد کی نہین کی تو اسمین اختیار ہی جس امام کی چاہے تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اسمین تعیین کسیکی تقلید کی نہین پس قول وجوب تقلید اس مجتہد کا جسکی پہلے تقلید کے
ہے مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہہ جائز نہین اسلئے کہ یہہ نسخ ہے انتہی محصل ترجمہ ہمکو مضرت نہین پہنچا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید مین جو بسبب عارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین مین جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور نص مذکور دوسرا ل ہے منافات نہین پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیا یہہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید مین بعد الالتزام کلام کیا
ہے اور دلیل وجوب اسکی آیہ اوفوا بالعقود ہے پس یہی آیہ مقید کرینگے نص مطلق مذکور کو اور
نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہے اور ثالثا یہہ کہ مؤلف اسی آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو پیشتر مفید اپنے سمجھکر

ساتھ اہل ذکر حق کے ساتھ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقیید کے اکمرتبہ ساتھ آیات کے اور تقییدین ساتھ اخبار آحاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہو گئین کما لا یخفی علے مھرۃ الاصول رالعقاسیھ کہ مؤلف کا مذہب تو یہہ ہے کہ اخبار آحاد سی بھی آیات کو مخصوص اور مقید کر لیتا ہی کما سیجی فی آخر کتابہ ہذا پس تقیید اسکی بنا بر تسلیم مؤلف کے ساتھ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الاَعظَمَ الخ کی ہو جائیگی ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہہ کلام شرنبلالی کا جسکا مفصل ہمنا ذکر کیا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین ہوسکتی کہ اگر مراد یہہ ہے کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہماری منافی نہین اسواسطی کہ ہم بعوارض واجب کہتی ہین اور اگر یہہ مراد ہی کہ بعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مر اور یہہ جو کلام علامہ شامی سے مؤلف متعیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اوسکی کی حذف کر کے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو کہ در مختار مین قنادی سراجیہ سے نقل کیا ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنے ایک شخص حنفی تھا مثلا اوسنی طرف مذہب شافعی کے مثلا انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اِس کلام سی یہہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہائے حنفیہ نے کچھہ برا سمجھا کہ اوسکی اختیار کرنے سی حکم تعزیر جاری کیا اور حال یہہ ہی کہ جتنی مذہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب اچھی ہین اور اختیار کرنیوالی اوسکی مہتدی اور ناجی ہین تو واسطی دفع اس توہم کے علامہ محمد عابد بن شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلا دو حال سی خالی نہین یا باینطور ہی کہ چھوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکھتا ہی اور اوسنی اپنی قوت اجتہادی صرف کر کے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکھا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اِس سبب سی مذہب حنفی چھوڑ کر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اوسپر کچھہ ملامت نہین ہوسکتی کہ مذاہب سب ائمہ کے لائق اتباع ہین اور شخص مستقل لائق ہی ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کی پس رجوع اسکا واسطی اتباع حق کے ہی ساتھہ قوت اجتہاد کے جو شرع مین بشرائطہ معتبر ہے یا چھوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہونے قوت اجتہادی کے ہو گا تو یہہ چھوڑنا نہین ہی مگر واسطی اتباع ہوا اور غرض نفسانی و دنیوی کے تو بہت ظاہر ہی کہ اوسنی مذہب حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اسکی اِس فعل سی علامت اہانت مذہب

اما یہ امر کہ مدعیہ ہو یا اور چھوڑنے مذہب کو مذمت شامی نے انہیں دو امر پر دائر کیا ہو ایک حصول بغیر
دلیل دوسرا ہوائی نفسانی و غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ
کے جو اسباب پر دلالت صریحہ کرتا ہے کہ چھوڑنا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسری مذہب کا جائز ہو اور
اللہ تعالیٰ نے تقلید مجتہد معین کسی پر لازم نہیں کی نقل کر کے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ میں جو قسم
اول تارک مذہب کی ابھی ذکر کی ہے اور وہ عبارتیں جو بیچ مذمت ترک مذہب اپنی کے اور اختیار کرنے
مذہب آخر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہیں ان کو محمول کیا ہے اوپر ترک کے بجہت غرض نفسانی کے
اور خوف تلاعب کے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کسی مجتہد
معین کے لازم نہیں کی ہے اسکا جواب دیا ہے باینطور کہ سچ ہے کہ تقلید معین بالذات لازم نہیں مگر بواسطہ
عوارض کے لازم ہو جاتی ہے پس یہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہے بجہت اسباب کی ہے
کہ ترک تقلید مذہب ملتزم میں بلا دلیل شرعی کے علامت ہی استخفاف مذہب کی اور خوف ہی تلاعب کا ساتھ
مذاہب مجتہدین کے اب منصفین اذکیا کو چاہیے کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہیں دیکھیں اور ملاحظہ
کریں کہ مضمون مذکور اس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہے اجوبہ سابقہ ہماری کا اور
یہ بات بھی یاد رکھیں کہ یہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنے فی الجملہ مجتہد ہو تو اسکو
چھوڑنا مذہب اپنے کا ان مسائل میں جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہے جائز ہی حکم ہے زمانہ سابق کا نہ اس
زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہ کاہیکو فرماتے تقسیم کر کے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ فی ہذا الزمان
المنع علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی کلامہ مفصلا ونقل
کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض
محمود شرعا قال فی التتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ
فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرء خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک
فاجابہ فزوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق رأسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت
النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ ولو ان رجلا برئ من مذہبہ
باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من عرض الدنیا وشہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی مختصرا

وفیہا عن الفتاوی النسفیۃ الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر و اولیٰ قال و ہذہ الکلمۃ اقرب الی الالغاز
وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقا الخ ثم قال و انما اطلنا فی ذلک
لئلا یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی
تنقیص الائمۃ المجتہدین فان العلماء حاشاہم اللہ تعالیٰ ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی او غیرہ
بل یطلقون تلک العبارات بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالیٰ
بہم و اماتنا علی حبہم آمین یدل لذلک ما فی القنیۃ رامزا لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان
یتحول من مذہب الی مذہب ویستوی فیہ الحنفی و الشافعی انتہی مولف معیار نے کلام تاتارخانی اور
روایت اخیرہ قنیہ کو جو ظاہرا دلالت رکھتی تھی اوپر منع ترک تقلید کے واسطے غیر مجتہد کے اوڑا کر
باقی کو نقل کیا اور نسبت قول عدم وجوب تقلید معین کے طرف علامہ شامی کے کر دی محل غور ہے
کہ یہ امر تو عوام مومنین سے بھی مستبشع ہے چہ جای آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کریں اور جہال کو مغالطہ
میں ڈالیں اگر کہا جاوے کہ کلام علامہ شامی اباحت پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین
سے معلل ہے ساتھہ خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھہ مجتہدین کے اور
تلاعب ساتھہ مذاہب ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست
ہوگا تو ہم جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائی و اجتہاد ہے تو اوسکو باعتبار اصل
کے اور بالذات بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبہ
ہوا کے اوپر نفوس کے اس زمانے میں مطلقا خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جائز نہیں
اسلئے کہ ابن الہمام جو مصنف ہیں تحریر کے انہیں کے کلام سے اس محل میں علامہ شامی نے اور جناب
مؤلف معیار نے اور شراح تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر میں تصریح
فرماتے ہیں حق قاضی میں خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ میں یعنی زمانہ ابن الہمام میں کہ ہمارے
زمانہ کی نسبت وہ زمانہ بہت اچہا تہا کہ اوسکو چہوڑنا مذہب اپنی کا اور اختیار کرنا مذہب آخر
کا جائز نہیں کما مر تصریح کلامہ قبیل ہذا فتذکر اور اسیطور پر تائید ہیں اس مدعا کی ابن الہمام کے کلام
ان لوگوں سے بھی کہ مولف معیار جواز انتقال انہیں سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی
قاری اور بحر العلوم اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہم

کے مستقر ہیے مضر ہو یا نہیں اور مرتے اسے ہو یا ہے کہ حکم جمیع امر کے تقلید کو موصی کیا ہے اور فرض ہو ہے
کے سبب پر حکم دیا جائے قابل انتقال کا ہو اور اوس شخص کو کہ یہ مقلد مذہب نہیں ہی خوف ہے تو سبب تقالی ہو
یاتے ہیں جیسے حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو سبب جواز حرج بعدم استحقاق و تلاعب کرکے مذہب اپنا
جیوڑ دیتی تو کیچھ اسدا سب مجتہدین جیسے جبال سے متقی تھے پس اسکی ایسی مثال ہے کہ قیام جواز کنارہ پر صلوۃ
پڑہتی ہی تو کشتی کے سوار ہو جاوے تو اُس احتمال دوران سر کے کہ بیشتر کشتی نشینوں کو ہوا کرتا ہے ساقط
کر دیا اب اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اوسکا سر دوران نکرے تو جب بھی قیام اوس ہو ساقط ہے
اسلئے کہ علت سقوط قیام کی نفس دوران سر نتہا بلکہ احتمال غالب دوران راس پر مرتب حکم مذکور کیا
گیا تہا اور وہ احتمال بجہت موجود ہونے سبب کے یعنی سواری کشتی کے موجود ہے کما ہو ظاہر جیسے
واقف الفقہ والاصول اور کلام ابی الحسن سندی جسکو مؤلف معیار نے طول سے نقل کیا ہے
اسمین سوا قول ابن الہمام کے جو مذکور ہی تحریر و فتح القدیر مین اور کوئی امر علحدہ نہین اور یہی کلام
عضد الدین شافعی اور شیخ عزالدین ابن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہین بار بار دہ
کرکے روایات علحدہ قرار دیتا ہے اور کہین بعض اقوال ناقلین مین داخل کرکے مجموعہ کو ایک ذات
بناتا ہے اور جہتا پر اپنا تبحر اور کثرت روایت والی جتاتا ہے سب کا جواب مستوفی پہلے ہو چکا ہی
اور اسیطرح کلام ابن حزم اور بحر العلوم بیشتر بار بار منقول مردود و یا بتاویل مقبول محمول کیا گیا ہے
من شاء فلیتذکر و لیتبصر اور نیز یہ کہ کلام ابن حزم حق مین ایسے مقلد کے ہے کہ ایک امام کے
قول کے سوا کسی مجتہد کا قول کبھی نمانے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی تو طرف قول امام اپنی کے تاویل کرکے پہیرے اور نہ مانے اور قبول
کرے اور یہ امر ہمکو کب مضر ہے ہم ایسی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہین اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ
منہا ایسی کہان ہین کہ اونپر کلام مذکور حجت بنے کما مر اور یہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کے لئے
کوئی مذہب متعین نہیں یہ قول ہے کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سے مؤلف نے قیل کے ساتھ نقل
کیا ہی اور یہی ضمن جواب شارح تحریر مین تفصیل اسکو رد کر دیا ہے اور شامی نے بھی شارح تحریر سے اور
فاضل قندہاری نے بھی وہین سے اس قول کو لیا ہی اور تین روایتین صاحبہ انہین مین ہین اور علی التسلیم
معنی اسکی یہ ہین کہ عامی کے لئے خود اپنا مذہب نہیں ہے بلکہ مذہب اسکا بتابعت امام اپنی کے ہے

چنانچہ یہہ تصریح شامی وغیرہ مذہبہٗ مذہبُ مُفتیہِ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے
علے الاطلاق حکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب سنت اور قیاس اور اجماع امت سی کوئی برہان
نہین تو ایسا کلام بلا دلیل قائل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکہو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بھی
اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار و عند الفقہاء حفظ الفروع
و اقلہا ثلاث انتہے اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقے سی نقل کرتے ہین قال فی البحر فالحاصل
ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد
الحافظ للمسائل مجاز و ہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ
ثلاثۃ احکام کما فی المنتقے انتہے اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کی
وہ فقیہ ہے اور بڑی تعجب کی بات ہے کہ اوسکی لئے کوئی مذہب نہین ہی نہ لے مذہب کے فقیہ کیسی بنگیا
پہر ہم اسکو بھی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئی بقول مؤلف کے کوئی مذہب نہین ہی وہ
ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کے احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو
چنانچہ مؤلف نے شارح تحریر سی اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان
المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر و بصیرۃ بالمذہب او لمن قرأ کتابا فی فروع المذہب و عرف
فتاوی امامہ و اقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنی کے معلوم نہین ہین چہ قسمین مسلمانون
کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کا ساتھ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ کے دوسرے وہ
کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بھی پہچانتا ہو تیسری وہ کہ با انہمہ بعض روایات کو
بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتھے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات
مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق
قواعد مضبوطہ امام کی کرسکتا ہو چھٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا محتاط امام اپنی کی بمراعات قواعد امام کرسکی چنانچہ یہہ
مضمون ابن کمال باشا سی علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنی پیشتر ذکر کردیا اور متبحر فی المذہب
جسکے واسطے شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو سمجہا ہے
والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طرق ترجیح سی متعلق ہو معانی کلام مجتہدین کا اکثر جگہہ
مخفی نرہے اسپر تقییدات مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہی اور مراد اس سی مقید ہی

اور اطلاق اس مقید کا جسکو ظاہر میں مقید بولتے ہی اور مراد اس سے مطلق ہے اور یہی حال فقہ مہ کتب
اپنے کو چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید میں بحر الرائق سے نقل فرماتے ہیں المتبحر فی المذهب ہو
الحافظ لکتب مذهبه من شرطه ان یکون صحیح الفهم عارفا بالعربیة واسالیب الکلام ومراتب الترجیح
متفطنا لمعانی کلامهم لا یخفی علیه غالبا تقییدا یکون مطلقا فی الظاهر والمراد منه التقیید و
اطلاق ما یکون مقیدا فی الظاهر والمراد منه المطلق انتهی پس یہہ تعریف متبحر فی المذهب کی صادق آتی
ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مخرجین ہیں اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہیں اور چہار
قسمیں اول و ثانی اور خامس اور سادس اس سے خارج ہیں کما لا یخفی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عامی
کے لئے تو کوئی مذہب نہیں اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ سائر
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دلیل ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علماء ہی کی شان ہے جو مسائل فروع و اصول امام کے سے واقف
ہیں سو اوسکی حق میں عقد الجید میں فرماتے ہیں اذا اراد ہذا المتبحر ان یعمل فی مسئلة لم یکن کلام صاحب
در ابطال غیر مفید ہ عامی خصم سے اسلئے کہ اول تو یہہ امر واضح ہو چکا کہ یہہ قول کہ عامی کے لئے کوئی مذہب
نہیں قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہیں ہے اس قول کو
شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بلفظ قیل لکہکے نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی
نے وہیں سے اخذ کیا ہی پس تین گواہیں جدا جدا نہیں ہیں اور علی تقدیر تسلیم الصحة محمول ہے اوپر نہ ہونے
مذہب کے بالذات وبالاستقلال اور ثانیا یہہ کہ مؤلف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سے یہہ بات نکالی کہ
عامی کے لئے تو مذہب نہیں اگر مذہب ہے تو واسطے علماء کے سو اونکے حق میں شاہ ولی اللہ صاحب یہہ
فرماتے ہیں کہ اوسکو تقیید مذہب معین لازم نہیں اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہی بیچ حق متبحر
فی المذهب کے نہ حق مطلق علماء کے پس یہہ سمجھنا مؤلف کا کہ سوا عامی کے علماء ہیں اور وہ نہیں ہیں مگر متبحر
فی المذهب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چہہ قسمیں ہیں غیر مجتہد مستقل کی اور ایک ہی مجتہد
مستقل جو ان چہہ قسموں میں مذکور نہیں تو یہہ سات قسمیں ہوئیں اور متبحر فی المذهب دو پر صادق ہی اون
سے پس سب علماء کے لئے حکم تقیید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثا یہہ کہ کلام شاہ صاحب
موصوف کے معنی یہہ ہیں کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذهب کے تقلید مجتہد معین کے

واجب تھی اور وقت عروض عوارض کے تقلید معین ہی واجب تھی چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے
واسطے مطلق علماء کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گذر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح
فرمایا ہے کہ مائۃ اولے اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نہیں تھی اور بعد مائتین کے تقلید معین ہی واجب ہے
چنانچہ رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور وہ تحقیق وہی ہیں اعلم ان الناس
کانوا فے المائۃ الاولے والثانیۃ غیر مجتمعین علے التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت
القلوب ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ
قولہ والحکایۃ لہ فی کل شیء والتفقہ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علے ذلک فی القرنین الاول والثانی
انتہی بل کان الناس علے درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی
لا اختلاف فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ
الوضوء والغسل واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علے ذلک و
اذا وقعت لہم نادرۃ استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر
کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علے مرتبتین
منہم من امعن فے تتبع الکتاب والسنۃ والآثار حتے حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یتصدی
بالفتیا فے الناس یجیبہم فے الوقائع غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر مما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد
وہذا الاستعداد تارۃ یحصل باستفراغ الجہد فی جمیع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث
وکثیر منہا فے آثار الصحابۃ والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من
معرفۃ مواقع الکلام وصاحب العلم بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک
کحال الامامین القدوتین احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول
المرویۃ فی کل باب باب عن مشائخ الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال
الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن بہ من
معرفۃ رؤس الفقہ وامہات المسائل بادلتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرأی ببعض المسائل الاخری
من ادلتہا وتوقف فی بعضہا واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم تتکامل لہ الادوات کما تکامل
للمجتہد المطلق فہو مجتہد فے البعض غیر مجتہد فے البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انہم لو نوا بکہ ا تبعہم المحدث میلون بدین غیر آن یلاحظوا شرطا و بعد الماتین کثر فیہم المجتہد المجتہدین

اختیارہم و قل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ و کان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان انتہی

بقدر الحاجۃ اب اس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور شراح

کلام اونکے کا محمول ہی احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین واجب نتھی اور

یہی کہنا کیا یہہ امر کہ جسکو شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب نکہین تو وہ کلام محمول ہی اوپر

احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد ماتین کے تقلید مجتہد معین واجب

ہے علے الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بھی کلام شاہ صاحب موصوف سی ظاہر ہوتی یہہ بات

کہ جس کسی نے یہہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم محمول ہے حق اس عامی مین

جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے

واجب ہی تقلید اس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی درست نہین اور اوسکی حق مین اگر کسی نے جواز

مخالفت کا قول کیا ہو تو وہ موافق ہے مذہب بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے

چنانچہ آخر عقد الجید مین یہہ ذکر کرنے مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے

ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ و لو لم یکن منتسبا الی مذہب

فہل یجوز ان یتخیر و یتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علے انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام

لا فیہ وجہان قال النووی والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ بل یستفتی من شاء او من اتفق لکن من

غیر تلقط الرخص انتہی اور جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا تو

بہت واضح ہی کہ لائق اتباع و عمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے

کیونکر لائق اتباع و قبول ہونگے معہذا التطبیق درمیان کلامین فقہا اور اصولیین کے علی اتم تفصیل کر دی گئی

اور سوا اوسکی ہر طرح جواب دیئے گئے فلیستذکر و الحمد للہ سبحانہ علے ذلک و علے جمیع نعمائہ والائہ اور وہ جو

کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور وجوب تقلید معین

اور ہبہ ثواب اعمال کو واسطی اموات کے اور تحدید ذکر و غیرہ کو ساتھہ اوضاع مخصوصہ کے بدعت

قرار دیا ہے اور مقتضای کلام اس قائل کا یہہ ہی کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطی کہ وہ قائل بدعت کو

منحصر سیئہ ہی مین سمجھتا ہی اور ضلالت ہی جانتا ہی تو با آنکہ یہہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر کے

اور طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سے نہین پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین ہے اور دعویٰ مستنبط اور مدلل ہونیکا اسکی جو مؤلف معیار نے کیا ہی بغیر ذکر کرنے ادلہ کے کیسے پذیرا ہو ہم کہتے ہین کہ صلوۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی کی ہی نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علماء عظام اور اولیاء کرام کے اسواسطے کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اسکی مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا اور ضبط احکام شرع کا جس طرح سی حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ پڑی اور اعمال مذکورہ کلیات دین مین داخل ہین غایت یہہ ہی کہ جزئیات اس سی ساکت ہین مخالف چنانچہ احوال امام ابی حنیفہ مین جو یہہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب قیام کیا تھا اور دوسری پانوکو زمین سی اوٹھاکر پانو پر رکھہ لیا تھا اسکو علامہ شامی غرض حسن پر محمول کرکے جائز کہتے ہین اور نفی کراہتہ کرتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالے عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد التذلل فلا کراہۃ ثم رایت بعض الفضلاء اجاب بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ للنفس ولیس بعید ان یکون بغرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یخل منہ خشوعہ مانعا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز پڑہنا اور ایک پانون پر قیام کرکے نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور باوصف اسکی واسطے اظہار تذلل اور غرض مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلاکراہتہ تو صلوۃ معکوس وغیرہ کو تو کسی نے فقہای معتبرین مین سے بکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سی جائز ہوجاتی پس عمل کرنا اوسپر کیونکر بدعت ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب اور مندوب اور مباح کے کہو اور کسی قسم مین اقسام ثلثہ سی داخل کرو تو ہوسکتا ہی وقد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین العلماء الصالحین اسیطرح حال ہی وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل نہین ہے ہمنی کچھہ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کئے ہین اور کچھہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو مؤلف معیار وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنی قرار دیا ہی اُن سبکی جواب مین کچھہ گزر چکے اور باقی گزرینگی انشاء اللہ تعالے اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیاء سے طرف اموات کی سیکڑون احادیث صحیحہ سی ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک اُن احادیث کی حد تواتر

ثواب عبادات بدنیہ کا امر ثابت کہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے

او پر جو بیان ہوا اسکو بدعت کہنا کہ اسکی کوئی اصل شرع سے ثابت نہیں کمال جہالت اور بے انصافی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق ظاہر آیت کے مخالف احادیث صحیحہ کے انکا قول کیا
ہے اور اہل تحقیق نے حنفیہ سے ورنہ اور علماء دین سے قال العلامة الشامي في منحته قوله صاحب
الدر المختار والاصل ان كل من اتى بعبادة ما له جعل ثوابها لغيره وان نواها عند الفعل لنفسه لظاهر الادلة
واما قوله تعالى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى اى الا اذا وهبه له كما حققه الكمال انتهى حيث قال وما في
الآية وان كانت ظاهرة فيما قاله المعتزلة لكن يحتمل انها منسوخة او مقيدة وقد ثبت ما يوجب المصير
الى ذلك وهو ما صح عنه صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين احدهما عنه والآخر عن امته فقد
روي هذا عن عدة من الصحابة وانتشر مخرجوه فلا يبعد ان يكون مشهورا يجوز تقييد الكتاب به
بما لم يجعله صاحبه لغيره وروى الدارقطني ان رجلا سأله عليه الصلوة والسلام فقال كان لي ابوان
ابرهما حال حياتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما فقال صلى الله عليه وسلم ان من البر بعد الموت
ان تصلي لهما مع صلاتك وتصوم لهما مع صومك وروى البنا عن علي عنه صلى الله عليه وسلم
قال من مر على المقابر وقرأ قل هو الله احد احدى عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من
الاجر بعدد الاموات وعن انس قال يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو
لهم فهل يصل ذلك لهم قال نعم انه ليصل اليهم وانهم ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي
اليه رواه ابو حفص العكبري وعنه صلى الله عليه وسلم قال اقرؤا على موتاكم يس رواه ابو
داود فهذا كله ونحوه مما تركناه خوف الاطالة يبلغ القدر المشترك منه وهو النفع بعمل الغير مبلغ
التواتر وكذا ما في الكتاب العزيز من الامر بالدعاء للوالدين ومن الاخبار باستغفار الملائكة
للمؤمنين قطعي في حصول النفع بعمل الغير فيخالف ظاهر الآية التي استدلوا بها اذ ظاهرها ان لا ينفع
استغفار احد لاحد بوجه من الوجوه لانه ليس من سعيه فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها فقيدناها
بما لم يهبه العامل وهذا اولى من النسخ لانه اسهل اذ لم يبطل بعد الارادة ولانها من قبيل
الاخبار ولا نسخ في الخبر انتهى اور بعض تفاسیر میں جو ذاہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل جسے کو راجع کیا ہی طرف میت کی ہماری مدعا کے منافی نہیں اسلئے کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار سے حقیقۃ نائب نہیں ہوتا مگر ساتھ ثابت نائب کرنیوالے کے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب نہوگا اور ثواب عمل اوسکی کا طرف میت کی پونہچیگا تو مدعا ہمارا کہ
نفع پونہچتا ہے میت کو ساتھہ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ
کریمہ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى سے چارہ نہوگا اسلئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہرا نفی نفع عمل انسان کے
واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ بہ نیابت ہو یا بدون اوسکی پس جب نیابۃً ثواب
عمل کسیکا کسیکو پونہچنا مانا جاوے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہوسکیگا اور عبارت دوسرے
جو رسالہ ایضاح الحق ہی مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے اور جواز
انتقال کے نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہمپر حجت نہین اسلئے کہ ہمنے تقلید معین کو
کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے اور مجتہد
کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے بیچ جمع
مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک تقلید
کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہی جن مسائل مین خواہ بالذات
یا بالعوارض وہ شخص ساتھہ ترک کرنے اوسکے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور کلمات ابلہ فریب
اور نظائر شعریہ وخطابیہ جو مؤلف معیار بیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہین ہوسکتین پس ذکر کرنا
مؤلف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوسکی مدح بہت سی کرنا لا یغنی من الحق شیئاً اور یہہ
جو مؤلف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات مین مقلد تارک فرض
کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولا کہلا ہے کہ ایسے وقت مین کہ مقلد کو تقلید مجتہد
اپنی مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اُس حال مین حکم جواز تقلید مجتہد آخر
کا دیا ہی اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنی کیا ہے فلا یَرِدُ علینا ہذا الکلام نقضاً اور ثانیاً
یہہ کہ یہہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہی کہ کوئی شخص کہے کہ مجھہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے مثلا نتھی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تہا اسلئے مین نے تقلید معین ترک کردی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے تو
کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو نو مثالین جو مؤلف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتے ہین کہ اگر
زوجہ مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہوجاوے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پھر کیا چارہ

مت اب تو مذہب اُن کا بھی تعیین نہ تھا کہ اوسکی تقلید کرکے عوام سے کچھ بس یا صفتِ تقلید سے کو چھوڑ دے
اور اپنی ہوا سے جو چاہے کرے یا احکامِ اسلام سے قطع کرے پس اگر ایسے مصالح باعث ہوئے عدم
وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام کے دیکھنا چاہئے مولانا
... اور دو کلام منقول تنویر العینین سے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ تحقیق غلو کیا بعض آدمیوں نے اور
تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سے اور منع کیا تقلید غیر امام
سے بیچ بعض مسائل کے اور یہ جو مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل سے گذر چکے پر یہی
کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہیں ہے بلکہ اس کلام میں
نسبت ہی غلو اور تعصب کی اُس مقلد سے جو مجتہدین معتبرین شرع کو اجتہاد سے منع کرے اور کسی حال
میں بضرورت یا بدون اسکے بعض مسائل میں بھی تقلید امام آخر تجویز کرے اور یہ دو نو باتیں ہم بھی
نہیں پسند کرتے ہیں کسی مجتہد کو اجتہاد سے کب منع کیا ہے البتہ اُن سفہا کو جو لیاقت اجتہاد بلکہ
فہم کامل مثل علماء کاملین مقلدین کے بھی نہیں رکھتے اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہیں تو دوسرے سے کیکر نہیں
مرتبہ فہم سے گرتے ہیں اور کچھ کچھ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکھ کر دعوی اجتہاد کرتے
ہیں اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیاں کرتے ہیں اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ
شہدائے دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہیں اس حرکت ناشایستہ سے منع کیا ہی اور اسیطرح وقت وقوع
ضرورت وغیرہ میں واسطے مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے کے اور قوت دلیل مجتہد آخر
کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے کا جائز کہتے ہیں
پس یہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبدالحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سے نقل کی اُسمیں بعض
عبارت کو جو منافی مدعای مؤلف تھی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہی چنانچہ بیان اسکا کلام شیخ مذکور
سے جو وارد کیا ہی شرح سفر السعادۃ میں عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل مؤلف معیار کا واضح ہوتا ہے
معہذا یہ عبارت بھی ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ اس کلام میں یہ فرماتے ہیں کان طریق المتقدمین انھم لا
یرون التزام مذہب معین واتباع مجتهد واحد بل کان للمجتهدین العمل باجتهادهم وکان سبیل العوام
ان یستفتوا الفقهاء ویرجعوا الیهم من غیر متابعة احد بعینه انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہ تھا کہ التزام
مذہب معین واجب نہیں جانتے تھے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوای مجتہدین پر لاعلی التعیین

عمل کرتے تھے اور اس صنیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور سند ذکر کیا ہے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد ثلاثۃ القرون من غیر انکار احد فتحل ذلک محل الاجماع
یعنے بجز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسیکے پس نہ
انکار کرنا علماء اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
تعیین متقدمین کی ذکر کی اب غور کرنا چاہیے کہ اس کلام سے برائے تعیین تقلید کے کہان ثابت ہوتی بلکہ
تعین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب بانقلابہ حجۃ لہ حجۃ علیہ آوردہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ہے اور مولف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادۃ مین فرماتے ہین جمد
تحقیق اور بسط کے فرمودہ اند کہ قبلہ توجہ یکے باید چہ امام شریعت وچہ شیخ طریقت تا بنای توحید
محکم گردد وقدم تحقیق راسخ چہ تشعب وتفرق اصل موجب تشعب وتشتت فرع بود ولپس ضبط نفس باصل
مرجوع الیہا فقہا اصولا وتصوفا لازم بود واین طریقہ متاخر انست وشک نیست کہ این محکم تر ومضبوط
تر ہست انتہی مختصرا پھر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین واین مذہب بانصاف نزدیک تر
نماید وبفہم زود تر درآید ولیکن قرار داد علما ومصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین وتخصیص مذہب ہست
وضبط وربط کار دین ودنیا ہم درینصورت بود از اول مخیر ہست ہرکدام راکہ اختیار نماید صورت دارد
ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگری رفتن نشاید توہم سوء ظن وتفرق وتشعب در اعمال واحوال نخواہد
بود قرار داد علماء متاخرین برین ہست وہو المختار وفیہ الخیر انتہی آور یہہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح
عین العلم سے نقل کیا ہے ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی اخرہ علی تقدیر تسلیم صحۃ نقل کچھ
ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہہ بات واقعی ہی لیکن بر تقدیر عروض
عوارض کے حکم کیا گیا ہی تعیین تقلید کا اور اسصورتین حکم الہی اسیطور پر ہے کما مر سابقا اور ثانیا یہہ کہ
کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشییع فقہاء الحنفیہ مین کہ معروف ہی رسالہ رد قفال کرکے فرماتی ہین
قلنا لایجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان یتعین مذہبا من ہذہ المذاہب اما مذہب الشافعی فی
جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان ینتحل من مذہب
الشافعی فی بعض ما یہواہ ومذہب ابی حنیفۃ فی الباقی بما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

عن الضعيف وهو مسلّم يرجع الى نفي الشك لعيفوت في مذهب الشافعي اذا اقتضى تحريم شئي في مذهب آخر مستقر
الاباحة فذلك الشئي بعينه اوبسبب التخيير نعم انشاء فيه اسف الحل وان شاء ان اسف الحرمة فلا تحقيق الحكم اللاجم
وبيت ذلك ليبعد الى التقليب والبطلان فالفيه وسيسيان في جهة وذلك باطل انتهى منافات حرمت كتاب
سافه محوم منقول شرحت عين العلم كے تو اگر محل مذکور پر محمول کرو اور سکو تو ہوں تطبیق کرو کہ جو شرح
عين العلم ذکر کیا ہے دلیل میں مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید ملفق التقنین کو واجب نہیں کہتے اور
جو مراد ہے ترجیح التعباجر بینے نقل کیا ہے مبنی ہے اوپر تحقیق کے نزدیک انکے چنانچہ تفصیل اسکی سابق
نقل کرنے پوری عبارت شرح عين العلم کے عنقریب ہوئی جاتی ہے اور تطبیق مؤلف معیار کی کما ینبغی نہیں
بناتی ہے اور یہی دو تو جواب بن سکتے ہیں اس کلام ملا علی قاری کے ثم اغرب الغیابی فی نقلہ انہ لو انتقل
حنفی الی الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عدلاً کما نی الفتاوی الجواہر الخ اور تیسرا جواب اسکا یہ ہے کہ
یہ کلام بینے غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہی اس صورت پر جسمیں عیب لگانا تو ہم اوپر
ائمہ مجتہدین کے ہو اور وہ انتقال جو محتمل طعن اور سوء ظن کا نہیں وہ انتقال ہے عارف ادلہ کا دینی
غرض محمود کے کلام میں الشامی اور درصورت احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعن کے خود ملا علی قاری ترد
تعزیر کا اور غیر مشروع ہونے انتقال کو تسلیم کرتے ہیں چنانچہ متصل اسی کلام منقول مؤلف معیار کی رسالہ
سہم القوارق میں فرماتے ہیں واما ما اشتہر عن الحنفیۃ من ان الحنفی اذا انتقل الی مذہب الشافعی یعزر واذا
کان الامر بالعکس یخلع فہو قول مبتدع ومخترع نعم لو انتقل طاعنا فی مذہبہ الاول سواء کان حنفیا او
شافعیا یعزر فیہ تعزیراً یجب بعد علی ما تقرر وتحرر انتہی اور یہ جو شرح اسبیجابی میں نقل کیا ہے کہ علماء
عراق نے اور ماوراء النہر نے سات مسئلوں میں اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی دیا ہے مگر
کیا منصرف اسی پر کب دعوی کیا ہے کہ کسی صورت میں قول غیر امام اپنی کا اختیار کرنا درست ہی نہیں بعض
صورتوں میں جنکا ذکر بار بار ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست رکھتے ہیں البتہ جب اعذار مذکورہ
موجود نہوں تو چھوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہی والا فلا اس محل میں ذرا عبارت در مختار و
شامی میں غور کرو قال صاحب الدر نقلا عن المنیۃ والسراجیۃ والنہر الفائق وبانحۃ القاضی کالمنتقی
یفتی بقول ابی حنیفۃ علی الاطلاق ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن بن زیاد وہو الاصح
منیۃ وسراجیۃ وعبارۃ النہر ثم بقول الحسن وصحح فی الحاوی اعتبار قوۃ المدرک والاول اضبط ولا یخیر الا

اذا کان مجتہدًا اہل التقلید تی خالفت معتمد مذہبہ لا ینفذ حکمہ وینقض وہو المختار للفتوی کما بسطہ المصنف فی

فتاواہ وغیرہ وقدمنا اول الکتاب ویجی انتہی قال العلامۃ الشامی معلقًا علی قول الشارح ولا یخیر الا اذا کان

مجتہدًا ای لا یجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ المدرک و

بھذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل

سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذہب من المشائخ الذین

ہم اصحاب الترجیح لا یلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عندہ

دلیلہ ونحن نتبع ما رجحوہ واعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلًا عن العلامۃ

قاسم ویاتی قریبًا من المتقط انہ ان لم یکن مجتہدًا فعلیہ تقلیدہم واتباع رایہم فاذا قضی بخلافہ لا ینفذ

حکمہ انتہی اور اسیطرح حال ہی مسئلہ زوجہ مفقود کا کہ اوسمین بجہت عذر ووقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول امام

مالک پر فتوی دیا گیا ہے فلا ینافی ما قصدنا اور یہہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار

عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذًا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من

مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی ابن ملا فروخ مکی نے قول سدیدین ابن نجیم سے نقل کیا ہی اور کہا

ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سی نقل کیا ہے مولف معیار نے واسطی ابلہ فریبی کے اول اسکو بزازیہ سی نقل

کیا ہے پھر یہہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل میں نقل کیا پھر کہا کہ فہامہ نے بھی قول سدیدین نقل

کیا تا کہ حمقا یہہ سمجھیں کہ یہہ تین شخصوں کا قول ہے اور مولف معیار کی نظران سب پر ہی نعوذ باللہ

سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیرًا مثلہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا خوفًا

للاطالۃ واقتصارًا علی قدر الحاجۃ بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے قول

شافعی نہیں اختیار کیا تھا اسواسطی کہ مذہب شافعی کا مطلق قراءۃ مین نہیں تھا بلکہ قراءۃ فاتحہ مین تھا

اور یہہ جو عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراءۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطای قراءۃ بھی

حکم فساد صلوٰۃ کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہیں ہی بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ

ایک رکن ہی ارکان صلوٰۃ سی نزدیک شافعی کے یہہ حکم ہے تکلف صرف ہی اور تاویل لما بعید ہے

بلا حاجت اسواسطی کہ جسوقت خطا ر قراءۃ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوٰۃ کیا اگرچہ باعث

رکنیت ہی کی ہو تو حکم جواز صلوٰۃ کا ساتھہ خطا کے مطلق قراءۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذًا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی

۱۸۴

ابطال ترکیب سی مولف معیار ۱۲

نقلہ العلامۃ الشامی انتہی ابن نجیم فی الشافعی من ابن نجیم الرفت لبعض اہل العلم الی الرفت ونقل العبارۃ من المفتین الفرق الکلام انہی بعض مشائخ العلماء الاعلام تعدی لبعض کتب ابن نجیم

نسبت سکے تو ذکر خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہیں بلحاظ رکعت کے بھی اگر حکم عدم جواز
مسلم رکہا جاویگا تو حکم جواز ساتھ خطا ہی قرارت کے علی الاطلاق باقی رہیگا سبب اختیار کرنا حکم
خوارزمی کا جواز صلوۃ کو ساتھ خطاء القراءۃ کے مطلقاً علی ای وجہ کان ہمارا اصول ہے باوجود
ہمارے ائمہ کو معلوم نہیں اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہیں ہیں فلا تجب قولہ حجۃ علینا با آنکہ اختیار
کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے تہا کرامر بلکہ ظاہر یہہ ہے کہ یہہ کہنا اسکا اجتہاد
ساتھ سمجہانے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہہ قول اسی خوارزمی کا کیا تقریرنے کلام محمد ان
الجنب یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ میں نے اس حکم کو باجتہاد اپنی اور بوجہ تحقیق
قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا
ہے اور قائل سے کام نہیں رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھ قباحت
نہیں اسلئے کہ مجتہد کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر تجویز
کی گئی ہے بشرائطہ اور فتوی ابنا متاخرین کا اوپر تلفیق شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم
مبنی ہے اوپر دو نوع ضرورت قویہ کے کہ اسیں اب محل غور ہے کہ مسئلہ مذکورہ مؤلف معیار کے بیچ
ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سے جسمیں ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہے ہرگز نہیں جسمیں
پس اسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف
یا عالم غیر مجتہد کچہہ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکہہ کر امام ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ
رضی اللہ تعالی عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنے امام کا چہوڑ کر رفع
یدین اور جہر بالتسمیہ اور آمین کرنے لگے اور کہے میں اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہون
اور تقلید کی مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابرین کو مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر
وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امام معین کے
علی الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون میں جسکو
کسی سفیہ نے دہلی میں چہپوایا ہے موجود ہیں نعوذ باللہ من شر ہؤلاء السفہاء المتعصبین
الحمقاء المتکلفین اور کتب فقہ عالمگیری خانیہ بروایۃ مجموعۃ النوازل منقول ہے سئل شیخ
الاسلام عطاء بن حمزۃ عن کبیر الصغیرۃ زوجہا من صغیر وقبل ابوہ وکبر الصغیر ان وعینہا

موروامیران وعینہا

غَیبۃً مُنقطعۃً وَ قد کانَ النِّکاحُ بِشَہادۃِ الفَسَقَۃِ ہل یجوزُ لِلقاضِی اَن یَبعثَ الی شافعیِّ المذہبِ لِیُبطِلَ
ہٰذا النِّکاحَ بِسببِ اَنَّہ کانَ بِشہادۃِ الفَسَقَۃِ قال نعم ولِلقاضی الحنفیِّ اَن یفعلَ ذٰلک بِنفسِہ اخذاً بِہٰذا
المذہبِ واِن لم یکن مذہبہٗ لِمسئلۃِ القضاءِ علٰی خلافِ المذہبِ انتہی اور اس سے یہہ زعم کیا ہے کہ قضا
اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہے دال ہے اوپر کمال نافہمی اور شدت بلادت کی اسواسطے
کہ معنی اس روایت کے یہہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتھہ ولایت ابوین کے واقع ہوا
اور پہر دونو صغیرین جوان ہوگئے اور اسحال مین درمیان زوجین کے غیبتِ منقطعہ متحقق ہوئی
یعنے ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سے یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو خبر بھی نہین ملتی
تو اسوقت مین نفقہ بھی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہے اور سوا نفقہ کے اور حقوق زوجیت نکہے
ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلای معصیت زنا وغیرہ سے ایسی حالتین خصوصاً وقت
نملنے نفقہ واجب کے جانب زوج سے بہت عسیر ہے اب اس ضرورت سے اگر شافعی المذہب کیطرف کہ انکے
مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہے برخلاف مذہب حنفی کہ انکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب
القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تھے بطلان نکاح کا
حکم کردے اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ مین مبتلا نرہے تو درست ہے اور اگر اسی محل مین قاضی
حنفی المذہب بھی بسبب ضرورت مذکورہ کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس غور و دیکہو کہ
اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سے کہان سمجھی گئی اور وقت
وقوع ضرورت کے مضای حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف قاضی مذہب آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا
تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب ہی کیطرف مثلاً رجوع کرے اور بعض کہتے ہین جب ضرورت عمل کے مخالف مذہب
اپنی کے متحقق ہوئی تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کردے خواہ مذہب موافق والا پس یہہ جو ہمنے کہا ہے
کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور فتوی دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہے مراد اس سے
ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی مذہب آخر کا ضرورت نہین ہے واسطے
حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہونے سے یہہ ضرورت مرتفع ہوجاتی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ اگر
عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطا بن حمزہ باوجودیکہ
شافعی المذہب موجود تھا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سے نتھی کیون حکم دیتے کہ حنفی قاضی آپ ہی

نقل کر یا فعل کردی اتنے مختصر ا ساقط ہوا اسلئی کہ مستفتے کو اس محل مین ضرورت قریبہ موجود ہی
اور اختلاف فقہا کا یہ ہی ہو گا کہ متنفر قاضی مذہب آخر کے واسطے انقضاء حکم کے ظاہر ہو در ا
لنہر الفائق اہ۔ قاضی خانکے سی قول العلامۃ الشامی و نظیرہ ہ المسئلۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت برؤیۃ
الدم ثلثۃ ایام ثم امتد طہرا فانہا تبقے فی العدۃ الی ان تحیض ثلث حیض و عند مالک تنقضی
عدتہا بتسعۃ اشہر و قد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علے قول مالک و قال الزاہدی
کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ و اعترض فی النہر و غیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب
الغیر لامکان الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ و علی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن
قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی انتہی و قال قاضی خان فی فتاواہ حکی
عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی انہ قال لا یفعل القضاۃ من التفویض الی شفعوی الزوائد
فی فسخ الیمین المضافۃ و بیع المدبر و غیر ذلک انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال
لاح اجتہادی الی ذلک اما اذا کان لا یری ذلک لا یصح تفویضہ و قال غیرہ و بہ احتیاطا
لیصح التفویض و ان کان لا یری ذلک لان علی قول ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رایہ ینفذ قضاؤہ
فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولی انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین
قول صاحبین کا مفتے بہ ہی یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب اپنی کے درست نہین کما فی تتمہ
من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق پر اور کبھی ہم کہتے ہین کہ روایت
مجموعۃ النوازل سے یہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا او پر مذہب شافعی کے وقت
موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوسکے یہ ہین کہ بر تقدیر موجود ہونے قاضی
شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہیے اور اگر حنفی یہی حکم کردی بر تقدیر نہ ہونے قاضی
شافعی کے تو درست ہی اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول ہے ضرورت پر اور نماز
پڑہنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھی ساتھ بیٹہ طائر کے باوجودیکہ اونکے مذہب مین
نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز
تقلید امام آخر کی بلا ضرورت واسطی غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اسواسطی کہ محتمل ہی کہ ابو الطیب
طبری نے بسبب ضرورت فوت ہونے جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ اخیر قید مذکور

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال قلت و
معلوم انہ انما کان شافعیا یتجنب السلوۃ یدرق الطیر فسلم یتبعہ علی مذہبہ فی ذلک من تقلید المخالف
عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی نے جو اشعار شافعیہ نماز پڑھی جز این نیست کہ جہر بالتسمیہ
اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہیں مذہب حنفی کے بمراعات قفال کے واسطے تالیف قلوب و ازالہ
بغض کے اختیار کئے جس طرح قفال نے اذان میں تکرار کر دیا کلمات واحدہ کو کسی سبب سے اس
صنیع سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا بمصلحت دینے
کسی محل میں جائز ہے یا نہیں سو یہہ بحث ہے آخر اور قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام اور
حجت شرعیہ نہیں ہے خصوصا جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہوں کما مر
نبذ منہا و سیاتی نبذ پس اونکے تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہیں ہوتا اور
یہہ جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال ہمین قول ابی یوسف وصحۃ
البیع بغبن فاحش بناء علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر سے
کیا علاقہ مذہب امام ابی یوسف مذہب امام ابو حنیفہ سے علحدہ نہیں ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ابی یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہیں مفہوم ہوتا اسلئے کہ معنی اس کلام کے تو یہہ ہین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کر کے اسطور پر حکم کرو تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقا تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر اس کلام
سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہوا تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلا ذکر کر دیا محمول
کر لینا چاہیئے اور یہہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل میں انسان حنفی ہو اور
بعض میں شافعی تو جائز ہے یہہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسلک متقدمین کے جو بسبب
صواب دید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آراء متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے
ساتھہ مصلحت وقت کے چنانچہ یہہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل
کیا گیا واضح ہو چکا اور دو فتوی مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے
اوسمین استدلال اوپر مطالب مزعومہ مؤلف کے ساتھہ انہی کلاموں کے ہے جس کے جوابات پیشتر

دیکھو اور اگر کوئی نئی بات مراتب مذکور کی ہوتی تو وہ اس استناد کیا ہوتی با نسبہ جواز
منقول ہے دیا جاتا لیکن حتی ابن الغریب تحقیق کی گئی اور یہ جو میزان عارف شعرانی سے
نقل کیا ہے یعنی ان الامام ابا حنیفہ کان یقول لعن اللہ من یخالف رسول اللہ اکرمنا بہ وبالتزام
مذہب معین لا یتبین محمد مخالفہ بل المنقول عنہم تقریر الناس علی العمل بفتوی بعضہم
بعضا انہم ثم سبقہم من تبعہم و کان یقول انما لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا نسبۃ الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر احدا من الامۃ بالتزام مذہب معین لا یری خلافہ
و ما ذلک الا لان کل مجتہد مصیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ہمکو معلوم نہیں اسکی کہ یہ معنی علی العموم
سب مجتہدوں پر تقلید معین کا وجوب باینطور کہ خلاف اسکی صحیح نہ سمجھیں نہیں کیا بلکہ وقت
وقوع ضرورت مسئلہ اور پہنچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور در صورت احوط ہونے
مذہب امام دوسرے کے بشرط عدم ارتکاب کروہ مذہب اپنے کے ہم بھی تقلید امام آخر جائز
رکھتے ہیں کما مر غیر مرۃ اور یہ کلام امام شعرانی کا انہیں صورتوں میں سے کسی ایک پر محمول ہے
اور جو یہ فرمایا ہے مجتہد ہیں ہی جنکو فہم اجتہادی سے اور ماخذ احکام ساتھ حصول انشراح
کشف کے معلوم ہو لیتی اور وسعت انتہا سب احکام کی شریعت عین واحد کی بنظر کشف دیکھی
ان سے مقصود مجتہدین ہیں کہ جنکو نور اجتہاد بھی ہے اور نظر کشفی بھی چنانچہ پہلی اسکی کلام منقول
کی خود عارف شعرانی فرماتے ہیں سمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ اللہ علیہ یقول لا یبلغ
احد مقام الکمال الا ان صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردۃ عن رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم و یعرف من این اخذہا الشارع من القرآن فان اللہ تعالی قال ما فرطنا فی الکتاب
من شیء نعم معرفۃ الشریعۃ من الاحکام من ظاہر الماخذ للولی الکامل من القرآن کما کان علیہ
الائمۃ المجتہدون و ان ورد عنہم ذلک فانما ذلک علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا انہ
قال وہی منقبۃ عظیمۃ للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفۃ منازع اقوالہ من
القرآن العظیم بحکم الارث لہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن
الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقلید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک
لئلا یضل فی نفسہ و یضل غیرہ فافہم یا اخی المقلدین المحجوبین اذا انکشف حجابکم

قولہم المصیب واحد ولعلہ امامی والباقی مخطئ یحتمل الصواب فی نفس الامر فیہا خلاف
ونزل قول من قال کل مجتہد مصیب علی من انتہی سیرہ وخرج عن التقلید وشہد
اعتراف العلماء کلہم علمہم من عین الشریعۃ ونزل قول من قال المصیب واحد لا بعینہ
والباقی مخطئ یحتمل الصواب علی من لم ینتہ سیرہ ولا ترجح قولا منہا علی الآخر و
اشکر ربک علی ذلک والحمد للہ رب العالمین اور دوسری جگہ فرماتے ہیں وکان سیدی
علی الخواص رحمہ اللہ تعالی اذا سألہ انسان عن التقید بمذہب معین الآن ہل ہو واجب
ام لا یقول لہ یجب علیک التقید بمذہب ما دمت لم تصل الی عین الشریعۃ الاولی
خوفا من الوقوع فی الضلالۃ وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الی شہود عین
الشریعۃ الاولی فہناک لا یجب علیک التقید بمذہب انتہی اب بنظر انصاف ملاحظہ
چاہیئے کہ عارف شعرانی نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سے مرتبہ
اجتہاد حاصل نہیں ہے حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی مقلدین میں سے
تقلید امام معین نہ کریگا تو خود بھی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانوں کو بھی گمراہ کریگا اور اسیطرح جا بجا
کلام عارف شعرانی کا اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالی عنہ کا اسپر
ناطق ہے انشاء اللہ تعالی تصریحات کلام انکی کی عنقریب آتی ہیں اور بھی عارف شعرانی
نے بعد نقل کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مؤلف معیار نے نقل کیا ہے
فرمایا ہے کہ جواز انتقال ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین
سیوطی کا ہے حق اہل کشف وشہود میں ہے اور نہیں تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد
ترجیح امام اپنے کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہیں پہنچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام
غزالی اور امام الحرمین اور ابن السمعانی اور ہراسی سے تصریحا اور انکی عبارت ہے وسمعت سیدی
علیا الخواص رحمہ اللہ تعالی یقول کل من نور اللہ قلبہ علم ان سکوت العلماء علی من انتقل
من مذہب الی آخر انما ہو لعلمہم بان الشریعۃ تعمہم کلہم وتشملہم فیحمل قول من رجح قول امامہ
علی غیرہ علی انہ لم یبلغ الی مقام الکمال حال قولہ ذلک وقد قدمنا فی الصلح المیزان
وجوب اعتقاد الترجیح علی کل من لم یصل الی الاشراف علی العین الاولی من الشریعۃ المطہرۃ

ذہب حضرت الامام ابو حنیفہ و ابن اسحاق و النزاع و البسی و غیرہم من الائمۃ و قالوا
لقلانہ تصحم یجب علیکم التقیید بمذہب الامام الشافعی ولا تخالفہ عند اللہ تعالی فی
انہ وان عنہ انتہی قلت والخصوصیۃ للامام الشافعی فی ذلک عند کل من یسلم من التعصب
بل کل مقلد من مقلدی الائمۃ یجب علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ ما دام لم یصل الی شہود
عین الشریعۃ الاولی انتہی یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ
مؤلف معیار کے اور امید ہی کہ فہم کری ذکی متوقد کلام مذکور ہمارے کو سمجھی و بمضامین
ظاہر سنجیدہ دکو دفع کرے ساتھ اوسکے ہر شبہ جو عارض ہو کسیکو بیچ باب وجوب تقلید
معین کے اور چونکہ عادت مؤلف معیار اس کتاب مین اکثر جگہ یون ہے کہ بلا عمدا دور
انصاف کے اوسکے ملاحظہ سیاق و سباق کے کلام محققین کو اپنے مدعای باطل پر محمول
کرکے مخلوق الہی کو عوام الناس سے مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکی کلام سے جب خود سند لاتا
ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا
کلام مخالف غرض اوسکی نقل کیا جاوے تو لائق قبول نہین مانتا لہذا ہمنی بیشتر جگون پر انہین
اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کی اور انہین کتب سے جنکی سند پکڑی ہے مؤلف
نے خلاف مدعای مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہی اور معتبر
ٹھہرانا مؤلف کا کلام اُن اکابر کو مبطل ہو جاوی نقول منقولہ مؤلف کا اور خلاصہ تمام
کلام ہماری کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنی کی
علی التعیین واجب ہی جبتک کوئی ضرورت قویہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہو اور جبتک
احتیاط مذہب غیر مین نہو اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور در صورت قوت ضرورت
معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب منتقل
کے اور وقت پہنچ جانے مقلد کے مرتبۂ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی
چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنی کا بالغرض محمود و ممنوع نہین اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل
کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ
اکثر کو ہم اُسکی ذیل مین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنی ذکر کر دیا اور جس صورتمین ہم وجوب

191

تقلید سمیں کا قول کرتے ہیں اوسکو روایات مذکورہ سی ثابت کیا چنانچہ تعداد اُن روایات مذکورہ کی اور سوا اوسکی اور بھی چند روایتیں کلام ائمہ دین اور علماء محققین سی عنقریب آتے ہیں اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات مموہہ کی نہی مگر واسطی سمجھنے عوام مومنین کے چیزی چیزی کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات میں بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہیے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہیں کما لا یخفی اور یہہ جو مقدمہ رابعہ میں کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سی کچھہ خبر نہیں رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نکرے تو قبول نکرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے نہو گی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی سرتاپا غلط ہے اور ہمعنی اسواسطی کہ جو مقلد صرف کہ حدیث سی کچھہ خبر نرکھیگا وہ حدیث کو قبول کرہی نہیں سکتا اسواسطی کہ اگر قبول کرنے کے یہہ معنی ہیں کہ مجملا یہہ کہی کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ حدیث ہے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی اس سی متعلق نہیں اسلئی کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہی نہ بیچ اعتقاد حدیثیۃ کی اور اگر یہہ معنی ہیں کہ عمل کرنا اوپر مقتضای حدیث کے ہو تو مقلد صرف سی کہ حدیث سے کچھہ خبر نہیں رکھتا یہہ عمل محال ہی اسلئی کہ بغیر خبر رکھنے کے حدیث سی اور سمجھنے معانی اوسکی کے عمل کیونکر کر سکیگا اور یہہ امر بہت واضح ہی اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکھتا ہی پس بلا شبہہ قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین کے نہیں ہے لیکن یہہ ترک مذموم نہیں ہی اسلئی کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف بسبب تہمت عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہہ ترک مذموم ہوتا اور جب مقلد صرف بحکم الہی مامور ہی ساتھہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ممنوع ہے عمل کرنے سی بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ میں تو اُسن بیچارہ کو سوا تقلید کے گزارہ نہیں اور ترک ظاہر مقتضای حدیث سی جو مخالف ہو رای امام اوسکی کے بحکم الہی چارہ نہیں اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چھوڑ کر عمل بالحدیث ساتھہ بتانی کسی مولوی کے کریگا تو قطعاً مخالف امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا و قد قررنا مفصلا

۱۹۳

اور شدت کرہ قال السید السمہودی والشافعی فی رسالۃ الفقر الحزبی فی مسائل التقلید یجب التقلید
نصوص مشکلۃ تجب الاتباع المطلق حاشیہ محمد ادریس و قیل بعض العلماء علی الامۃ تقلید بعض الائمۃ
من بینہم الحنفی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان التقلید من بعضہم من منع
العامی من التقلید انتہا ہوئے علم العقائد و تہذا اور مجتہد سے کسی قابل کی مجیب ات
کہ جب مقلد محض کو مسائل تقلیدیہ میں قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اسکا نے الواقع اوس
نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقدار وسے کے حرام ہے تو در صورت مخالفت ظاہر حدیث کے
ساتھ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا سنجا ہیئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیئے یہی موضوعہا
سے امر الٰہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا والا حرام میں مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث
کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کر کے حدیث
کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کر دیا تو جب بھی کچھ مضائقہ نہیں پس یہہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث
کو وقت مخالفت قول مجتہد کے فالسالوجہ السداد اور اوتلحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا
نزول وجب العمل والاذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اسلئے کہ پہلے خوب معین
ہو چکا کہ جاننا غیر مجتہد حدیث کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ میں اور نجاننا دونو برابر ہیں پس جب
بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص میں بیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار
سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہیں پس تاویل کرنا احادیث کا موافق
رائے امام اپنے کے اور پھیر لانا ظاہر اوسکی کو محامل رائے مجتہد پر کیوں ممنوع ہوگا اور یہہ مقابلہ رائے
امام کا ساتھ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے نہیں ہے یہہ بعینہ اتباع ہے امر اللہ
اور امر رسول کا اور معلوم نہیں کہ جس وقت مذہب مؤلف میاں کا کسی امر میں مخالف ظاہر معنی کسی آیت
یا حدیث کے پڑیگا اور اوس میں سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل کریگا تو ہم کہیں گے
تو نے مراد قول المجتہد پر اتباع الہوی نفسک اللہ تعالی کے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم کے کلام کی تاویل کی اور یہہ حرام ہے اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متشابہ اور نصوص
مصروفہ عن الظواہر پر کیونکر عمل کریگا اور یہہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف
نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہیئے اور یہہ جو مقلد کے جانب میں

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل نے باعث اور دعوی نسخ اور ضعف کا
بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سی کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسی کہ
ائمہ اربعہ اسلئی کہ ائمہ سے دعوی نسخ وغیرہ کا خالصا للتحقیق دین اللہ اور جمعا بین الادلہ تھا
اور آجکل کے لوگونکو تاویل کرنا مراعاۃ لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے انتہی یعنی باطل
ہے اسلئی کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول
مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اُسکا حدیث کو اثبا تا و ابقاء للتقلید الواجب اور اتباعا
للمجتہد نیابۃ عن المجتہد ہوگا پس یہہ مقابلہ کرنا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کیسا
بعینہ اتباع ہے حکم الہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کی موافق قواعد تاویل کے اور مقبول نحو
تو جب بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمعیل نے تنویر العینین مین
جو تاویل احادیث سی منع کیا ہے تو اول وہ مصورتین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد
کے سوا مجتہد اپنی کے قابل عمل نہ سمجھے اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور
ثانیا یہہ کہ وہ کہنا اُنکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے و قد اثبتنا خلافہ و اَبطلنا
قولہ و من یجدہ و عدۃ و فلا تقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہہ جو مقدمہ شاذ شیہ مین کہا ہے کہ مقلدین
کو لازم ہے کہ چارون اماموں کو برابر سمجھین اور اوسمین نقل شامی سی ساتھہ کلام ابن حجر کے
استناد کیا ہی ہے حال اُنکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود
الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہہ کہتے
ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی
سے نقل فرماتے ہین کہ یہہ قول النسفی کا کہ اگر ہمسی کوئی سوال کرے ہماری مذہب اور
مذہب مخالف ہماری سی تو ہمپر واجب ہی کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالبا اور محتمل ہی
خطا کا اور مذہب مخالف ہماری کا خطا ہی غالبا اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب اعتقاد
ہے ترجیح مذہب اپنی کا محمول فرماتے ہین اُس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوس کی
تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بھی
اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فی التحریر و شرحہ ایضا انہ یجوز تقلید المفضول

195

مع وجود الافضل وهو قول الحنفية والمالكية واكثر الحنابلة والشافعية وفي رواية عن احمد و طائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز ثم ذكر انه لو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي فقيل يلزمه و قيل لا وهو الاصح وقد شاع ان العامي لا مذهب له اذا تحقق ذلك ظهر لك ان ما ذكر من انه من وجوب اعتقاد ان مذهبه صواب يحتمل الخطا مبني على انه لا يجوز تقليد المفضول وانه يلزمه التزام مذهب وان ذلك لا يتاتى في العامي وقد رايت في آخر فتاوى ابن حجر الفقيه التصريح ببعض ذلك فانه سئل عن عبارة المصنفي المذكورة ثم حرر ان قول ائمة الشافعية كذلك ثم قال ان ذلك مبني على الضعيف من انه يجب تقليد الاعلم دون غيره والاصح انه يتخير تقليد اي شاء ولو مفضولا وان اعتقده كذلك وحينئذ فلا يمكن ان يقطع او يظن انه على الصواب انتهى؛ محل غور ہے کہ ایں قول میں یہ کہاں ہے کہ مقلد کو چاہیے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھے ہاں یہ تو کہتے ہیں کہ اگر مفضول کو مفضول سمجھکر بھی تقلید کرلے اور جنکی تقلید نہیں کی اونکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہے بھلا اسمیں برابری کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھ لینا چاہیے نقل طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ اعتقاد مساوات مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مؤلف معیار کو کچھ منفعت نہیں پونہچاتا چنانچہ حال اسکا رد تنازیع میں کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہ جو مؤلف تنزیع میں کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلاً ہوکر ایسی تخصیص اپنی مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا مثلاً کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا اور اسکو ناروا جانتا ہے اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اوسنے بعض ما آتی به الرسول کو بحکم مقدمہ ثانیہ کے اور ترک کرنا بعض ما آتی به الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد لیتا ہے اگر مراد یہ ہے کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ میں بھی جسکا ذکر ہوچکا ہی عمل نہیں کرتا تو یہ رد اسکا ہم حنفیوں پر نہیں ہے اسلئے کہ ہم لوگ احوال مذکورہ میں عمل کرنا اوپر مذہب مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہیں کما مر اگرچہ سنے تعصب یہ رد اسکا قابل القبول اور لائق سمع قبول نہیں اور اگر مراد یہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے بھی عمل کسی مذہب پر نہیں کرتا تو وہ تارک ہے بعض ما اتی به الرسول کا تو ہم اولاً کہتے ہیں کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو پہلے مذکور ہوچکے سب دال ہیں اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف کے لیے دلیل تراشیے مؤلف کی مقابل اُن اقوال کے کیا کسی جائی اور تماشا یہ کہتے ہیں کہ وہ

حنفی المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیوالا ہے ما آتی بہ الرسول کا بحسب اوس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہی اور اوسکی اتباع کا حکم کیا ہے وہ قیاس اور فہم اجتہادی سے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علی التعیین یا لا علی التعیین تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اوسوقت مین تارک ہوگا بعض ما اتی بہ الرسول کا اسواسطی کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے حالت واحدہ مین محال ہے اور اگر کہا جاوے کہ جب مقلد لا علی التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایکمذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور علی ہذا القیاس عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہی ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے جسوقت موافق تمہارے ہر مذہب مصداق ہے ما انزل کا تو کسیوقت مین اوسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار کرنی سے ترک اوسکا جو احیانا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا علاوہ یہہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم نہین پس ترک سی چارہ نہ بنیگا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سی کبھی منفک نہوگا اور ثالثاً یہہ کہ جب مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتی بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنے حق اور حکم الہی دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما آتی بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر کسی مذہب کا بالیقین اور علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اوسکی حرمت ثابت نہوگی اسلئی کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو یا مظنون اسکی ایسی مثال ہی جیسی خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اونمین کا واجب ہی لا علی التعیین پر ایک کی اختیار کرنے سی کفایت ہو جائیگی اور ترک واجب الہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور بر تقدیر تسلیم عدم صحت قول امام النسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطاء و مذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہہ کب لازم آتا ہی کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل کا ہی نہایت یہہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی اسبات سے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سی ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر ہین اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہی اور حرمت انتقال ایکمذہب سے طرف

دوسرے کی مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سے منافات نہیں کہتا اور یہ جو مؤلف نے
کہا کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اوسکے سب مذاہب کو باطل اور ناقابل عمل سمجھے
تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابل عمل سمجھے اور بہر طور
استحباب و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا رہے تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا نہیں اور
اس مدعا پر بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے جو وجود
اور عدم ترک لازم نہیں ہے ما اتی بہ الرسول تو یہاں وہ احکام فروع ہیں پس اگر اعتقاد یہ
ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجھکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بھی ترک اوس
دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بھی قابل عمل جانیگا تب بھی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
ساتھ التزام کے اور ترک فعل ساتھ عدم التزام کے ہوتا ہے عقیدہ وجوب وجواز کو اوسمین
کچھ دخل نہیں البتہ اگر یون کہتا کہ در صورت عقیدہ وجوب تعیین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہیں اور در صورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہے تو گنجایش تھی اور جواب اس تقدیر
پر یہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر
مجتہد کے لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنی ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہ کہ نسبت ہر
شخص کے ہر حالمین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکھو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ ادای شہادت توحید واقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ ایمان
وکمال ایمان ہین اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس پر
فرض نہین بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بھی نہین حرام ہے پس نسبت بعض کے بعوارض یا بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے اور ثانیا یہ کہ جب مذاہب مجتہدین سبیل ما انزل
ما انزل کا بسبیل وحدان ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
ٹھہراکہ حرام ہوتا اور جو دلیلین مؤلف نے اسجگہ گذاری ہین سب مفید مدعای مؤلف نہین تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتھ ملاحظہ کلام سابق ہمارے کے اوپر ذکی متوقد کے مخفی نہ رہیگی اب اجمالا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کے کافی ہے یہ جو کہا مؤلف نے کہ یہ دلیل اس مقلد کے تعیین ہے

جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انہے قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہہ ہے کہ
تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جاویگا
کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنے واسطے کیا ہی یا سب مسلمانون کیواسطے اگر سب
مسلمانون کے واسطے کیا ہے تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہی نہین کہ اپنے امام معین کی تقلید
ساری مسلمانو نپر واجب کہی اور تمام اہل مذہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنے واسطے اور دو لوگ
جو اسکی شریک ہین امور موجبہ وجوب تقلید معین مین انکی واسطے وجوب کا قول کیا ہے تو اسوقت بھی
قائل تارک بعض ما اتے بہ الرسول کا کب ہوا دیکھو خود مؤلف نے تخصیص کرنا ایک مذہب کا بعارضہ
عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضائقہ
اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گزاری ہی کہ جو شخص بعد نماز کے سیدہی طرف بیٹھنے کو حق لازم
سمجھے تو اوسکی نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنی خیالات
سے وجوب وجواز نہ گڑھ لے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئی تو ادلہ واضحہ کتاب وسنت اور
اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اوسپر یہہ حدیث کسطرح حجت ہوسکیگی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث
جو اجماع منقول قرافی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہوچکا اور پہر ہم کہتے ہین کہ ملا علی
قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانونکو تقلید علی
التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کی واسطے حوادث مستفتین کے
تہا کما قال فان قیل الیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ
فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر و فی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک
لان اصول الصحابۃ لم تکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا التفریع
التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض
الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من
واقعۃ تقع الا یجد اما فی مذہب الشافعی او غیرہ لفظا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی
حاصل کلام ملا علی قاری کا یہہ ہے کہ یہہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا نہا بلکہ بجہت ضرورت کے تہا
اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

امام رازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابن الشیخ البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتھ وجوب تقلید معین کے گذر چکین مخالفت اجماع صحابہ کی کیونکر کرتے غور تو کرو اگر یہی اجماع ہے کہ مثلا کوئی کام زمانہ صحابہ میں یا قرون ثلاثہ میں مروج نتہا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کے کرنیکے اور ہر ترک اوسکی سے صحابہ اوسکو ترک کرتی سے تو یہہ اجماع ہو جاوی اور حرمت اوس فعل کے تو لاکہون جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات کے جیسے کتب رد زندقہ مسائل میں مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مولف معیار کا معیار کو کہ ہر چند اوسکی فعل حسن ہے اور ہزارون قسم کی اطعمہ اور ملبوسات کہانا اور پہننا سب حرام ہو جاتی اسلئی کہ یہہ سب فعل اس تقدیر پر مخالف ہونگی اجماع صحابہ کے تو پہر دین اہل اسلام کا کیا ٹہکانا ہوگا ولا یقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل و عقد کا اوپر کسی امر کے کما قال فی بدیع الاصول وغیرہ ہو اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہی بغیر ارادہ و اتفاق کے نہین ہو سکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بالفعل کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علی الشئ بالتصمیم یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ انتہی تو مجرد منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کے اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے کہل گیا جواب دلیل رابع مولف معیار کا اسواسطی کہ عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تہا اور قد مرذکرہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت مین ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہی فلا یصح اور یہہ جو مولف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنے قیاس کیونکر کیا پہر جواب اسکا خود یون دیا کہ قیاس نہین ہے یہہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بھی سمجہتی ہین انتہی ماشاء اللہ مولف کو کسقدر الفاظ اصول برزبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہی اور وہ دلالت النص جو عوام بھی سمجہتی ہین دو قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص نہ قیاس احوال ایک انسان کا جیسی مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر ازین اسکو دلالۃ النص ٹہرانا بہت عجیب ہی دلالۃ النص تو وہ ہی جسکو عوام بھی سمجہ لیتے امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور ہروی اور ابن السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مین ہو چکین مرتبہ عوام سی بھی کمتر ہین

تتمہ عبارت معیار

اور دونون قسم کے مقلدون کی طرف سے یہہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوای مذہب امام اپنے کے یقینا ما اتیے بہ الرسول جانتے ہی نہیں بنا بر قول علما
نسفے کے تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتیے بہ الرسول کا نہوا نہیں ہو سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم و تشکر اور اس جگہہ سے کوئی یہہ نسمجھے کہ اس
دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسایل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتیے بہ الرسول کا لازم آویگا صدگونہ یہہ دلیل اہل اس مقلد کی حق مین جاری
ہوتی ہی جو کہ قسم ثالث کے اقسام تقلید سے اختیار کرے اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے وہ حقیقۃ تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہین ہی بلکہ حامل بمقتضا عموم
نص کے ہی اسلئے کہ تخصیص اُسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر اسکی ہوگی کہ نص سے عموما اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہی پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن مین اقتدا ما اتی بہ الرسول کر لیا تو
بھی کافی ہی تو مسئلہ سے ترک بعض کا نہوا نظیر اسکی یہہ ہی مثلا عموم آیت فاقرءوا ما تیسر من القرآن سے فرضیت قرات کی نماز مین بدون تعین کی ثابت ہوتی ہی تو اگر کسی شخص نے بنظر اسکی کہ تحقق
عام کا ایک فرد مین ہوجاتا ہی یا بنظر اسکی کہ مجھکو تمام قرآن کی حفظ پر طاقت نہین پارہ عم کو واسطے قراءت کے نماز مین خاص کر رکہا ہی تو اس شخص نے باقی قرآن کی قراءۃ کو ترک نہین کیا ہاں اگر کوئی شخص
پارہ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اسلئے کہ پارہ عم کا پڑہنا نماز مین واجب ہے اور باقی قرآن پڑہنا درست نہین خاص کر لی تو بیشک اُسنے قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد
بتقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کی اس نظر سے کہ ہمکو سوای اتباع انکے امام کے کسیکے پیروی درست نہین اس مسئلہ کو عمل مین نہین لاتا تو بیشک ترک کیا اُسنے بعض ما اتی
الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کی کہ تخصیص اسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعت عملا بعموم النص ہی تو ثابت ہوا کہ ایسے مقلدین تارک بعض ما اتی بہ الرسول کی نہین اور انپر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ
کی واجب نہین فافہم دوسرے دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سے قال قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان شیئا من صلوتہ یری حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رأیت رسول اللہ صلعم کثیرا ینصرف عن یسارہ
روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود صحابی جلیل الشان نے کہ جو کوئی امام یہہ التزام کرلی کہ بعد فراغت کی نماز سے دہنی ہی طرف کو پھر کر بیٹھے اور بائین طرف نہ بیٹھے تو اسنے اپنی نماز مین سے
شیطان کا حصہ ٹھہرا دیا اسواسطے کہ مین نے رسول اللہ کو بہت دفعہ بائین طرف کو پھرتے ہوے بھی دیکھا ہی شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہی کہ یہہ حدیث ابن مسعود کی اسکو متضمن ہی جو دہنی طرف ہی کے پھرنے کو ضروری اور واجب
جانتا ہی اور اگر واجب نجانے تو دونو طرف برابر مین لاکن دہنی طرف اولی ہی چنانچہ شرح بخاری مین فرماتی ہین الحاصل اس حدیث کی نکالنے مین یہہ حکمت و وجہہ ہی واما اذا لم یعتقد فکل من الامرین سواء لکن الیمین افضل
اور طیبی نے فرمایا ہی کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب یعنی جیسا کہ دہنا مقام مین اختیار کرنا جانب یمین کا ہی خوب اصرار کرے اسطرح کہ کبھو اسکو نچہوڑے تو اس سے شیطان حصہ پایا اضلال کا پھر کیا حال اس
شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہووے چنانچہ شرح مشکوۃ مین فرماتے ہین تحت اسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب وجعلہ عزما ولم یعمل بالرخصۃ فقد اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ او منکر
۲۰۰ اور اسی جگہہ سے ہی جو فقہانے لکہا ہی کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہی لاکن بعد نماز کی مکروہ ہی اسلئے کہ عوام دیکہکر واجب جانینگی یا سنت سمجہینگے چنانچہ در المختار مین فرماتے ہین و سجدۃ الشکر مستحبۃ بہ
یفتی لکنہا تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی الیہ فمکروہ انتہی و ہکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے لکہا ہی کہ یہہ مکروہ تحریمی ہی تو اس حدیث کی نحو اسی کے مطابق
تصریحات ان محدثین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور اسپر اصرار اور ہٹ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتما العدوجوبا ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کی اور مخالف
قرآن کے ہی کیونکر بدعت نہوگا تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نے نقل کیا ہی و اجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر و عمر و قلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ و معاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نے حاشیہ منہیہ میں
نقل کیا ہی اور فاضل قندہاری نے نافع الفحول شرح منتہی الحصول مین نقل کیا ہی اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم مین نقل کرکی اسپر تفریعات کی ہین اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین نقل کیا ہی اور تمام کتب اصول
مین مذکور ہی خلاصہ یہہ کہ یہ اجماع الصحابہ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہی خلاف اس اجماع کا مقبول نہین بلکہ مردود ہے دوسرا اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی مین چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳ سے
بوضاحت پہلی معلوم ہوا پس جبکہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی مین اسپر اجماع ثابت ہوا کہ کبہی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبہی دوسرے مجتہد کی پھر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو واجب جاننا اور
تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کی جانکر تعزیر دینی اور مردود الشہادۃ کہنا پہر بسبب ایسے عقیدہ والے کی بدعت ضالہ اور حرام نہین تو کیا ہی اور معتقد ایسی عقیدہ اور عمل کا مصداق
اس آیہ کریمہ ویتبع غیر سبیل المومنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا اس حدیث سے اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار کا کیونکر نہوگا چوتھی دلیل قیاس مجتہد معین کا ائمہ اربعہ مین سے مجتہد
معین پر خلفاء اربعہ مین سے تصویر اسکی یہہ ہی کہ جبکہ ابو بکر الصدیق کہ جنکی اجتہاد سے کسیکو انکار نہین اور فضائل انکی اظہر من الشمس ہین باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی
مذہب انکا خاص کر التزام نہین کرتا تہا تو اب مثلا ابو حنیفہ کی تقلید التخصیص بطریق اولی واجب اور لازم ہر مسئلہ مین نہوگی پس قول اسکی واجب ہونیکا حرام ہوگا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب
ہذا حلال وہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سے ہمارے کسیکو یہہ شبہہ نگذرے کہ غیر مجتہد ہو کر قیاس کیون کیا اسلئے کہ یہہ وہ قیاس نہین جو کہ مستنبط علت سے ہوا اور مختص ساتھ مجتہد کے
ہوتا ہی بلکہ یہہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجہتے ہین چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر مین فرماتے ہین دلالۃ النص تخالف القیاس فی ان
القیاس یختص بالمجتہد و دلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہی چنانچہ مسلم مین کہا ہی و جمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ لفظی و دلالۃ النص لیس
بقیاس وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی ہکذا فی منتہم الحصول تنبیہ جناب مولف نے دعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرمائی تہی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب
ہوئی تو ایک کی تقلید بھی ہوگئی کیونکہ یہہ ایک بھی تو انہین چار مین سے ہی تو اسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار حجت ہوئی تو ایک بھی حجت ہوگیا سو یہہ تو ایسی دلیل ہی کہ آج تک
کسی جاہل محض سے بھی صادر نہین ہوئی چہ جای علما اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہین ہوتا اور اس ہیچمدان نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلونکی اور باستشہاد تینتیس روایات سلف اور
خلف کے جو ہر ایک انمین سے مدلل بدلائل ہی بعض روایتون مین اجماع امت کو حجت ٹہرایا ہی اور بعض مین عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہی اور بعض مین عموم آیہ قرآنی کو دلیل کردانا ہے
اور کسی مین قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹہرایا ہی ثابت کردیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہی ومن شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مدللہ کی ہو سکتا ہی اور جو ایک دو
قول ضعیف جناب مولف نے اخیر مین ایسے نقل کئے ہین کیونکر معارض ایسی حصن حصین دلائل اور روایات کی ہوسکتی ہین اسواسطی بعد تقدیر تحقیق کی حاجت رد کرنی ان اقوال ضعیف مولف کی نہین ہی
لاکن چونکہ بعض طبایع کو جو کہ اصول فقہ سے واقف نہین پہر بھی اُسکے باقی کلام سے وہم کا ہو جانیگا اسلئے ضرور ہوا کہ باقی کلام کو مع ان روایات کی رد کیا جاوے فنشرع

کہ یہہ لوگ نہ سمجھا اور مخالفت دلالۃ النص کے گزشتہ عبارات مؤلف کی اوپر انکا برو بیچ سکے دیکھی ہی اور تو قو
فہیم سمجھی اور جب حال تحقیق کا روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مبنی تھا واضح کیا گیا تو جزو
قبیل جکا اور کذب دعوی مؤلف اور مبرہن ہونیکا واضح ہو گیا تو یہہ بات معلوم ہو گئی کہ دعوی عدم وجوب
تقلید معین کا مصداق ہے من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مؤمنین سی اور بعد اتمام بحث کے
اور بھی عبارات وجوب تقلید شخصی کی کتبوں بیانگی لیکن پہلے حال سند وغیرہ بطلان عدم وجوب تعیین تقلید کا
اور جوابات دیکھو تردیدات مؤلف معیار کے **قال صاحب تنویر الحق** ادر بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق
عدم تعیین کے ساتھ کئی طریقوں سے ہی طریق اول یہہ ہی کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیۃ سے فاسئلوا
اہل الذکر تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کرکے بری الذمہ ہو جائیں ہم بالیقین جہد و تخفیف تقلید
کیسی سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین میں ساتھہ چہہ وجہوں کے وجہ اول یہہ ہی کہ
اسمیں احتمال ہے پڑنیکا خلاف اجماعیات میں الخ **قال مؤلف المعیار اقول** غرض مؤلف کی
وجہ اول سی یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب میں احتمال ہے پڑنیکا ان صورتوں میں جو باطل ہیں باجماع
مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخرہ قال پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہے اسلئے کہ ایسی
صورت میں ترکیب اجماع مرکب ممنوع ہی اسواسطے کہ اجماع مرکب میں اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہ مسائل
متعدد فیہا مختلف ہیں الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مؤلف تنویر کا یہہ ہے کہ جسوقت
تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہوگی تو مقلد جس مسئلہ میں چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کریگا تو اس
تقدیر پر بعض صورتیں تقلید کی واسطے کئی مجتہدوں کے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج
ہوگا اجماع ائمہ سی مثلا صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہی اب کسینے اسکی بعض شرائط میں اقتدا کیا مذہب
امام ابی حنیفہ کا مثلا مس عورت تعلیلہ کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا اور بعض میں تقلید کی امام شافعی کی مثلا
خون بہنے اور جب بہنی کو ناقض وضو نہ کہا اب یہہ نماز جو مسئلے نے تقلید مجتہدین سی بیچ شرائط وسکی کی ادا
کی حکم صحت اسکا مرکب ہی مذہب شافعی اور حنفی سی اور یہہ ترکیب اصطلاح فقہا میں تلفیق کہلاتی ہی باطل ہی
پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنے میں ایسی صورتیں بھی واقع
ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی پس وہ باطل ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہی اماموں بلکہ جمیع ائمہ
کے اور یہہ مفسدہ ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال نے الدر المختار ان الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم و لمس امرأتہ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی جلبی اور بھی علامہ شامی اوپر اس قول در مختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا فرماتے ہیں صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ ومثلہ فی اصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع وہو محمول کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علے المنہاج وابن قاسم فی حاشیتہ علی ما اذا بقی من آثار الفعل السابق اثر یؤدی الی تلفیق العمل بشیء لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح بعض الرأس ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا مقلدا للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطأ الاولی مقلدا للشافعی والثانیۃ مقلدا للحنفی انتہی وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتمین ترک اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسح کا علیحدہ انتہی معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مولف تنویر کا تو اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسئلہ مسح کا علیحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے اجتماع ہی طرف حکم واحد کی جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سے ہوا اور بحکم کل من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا قول کرتے ہین اور کوئی انمین سے اختلاف مسئلتین کا تکا کر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر بنا ہے کلام مولف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کی ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہی اسلئے کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام معین واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سے یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرے تو بعض صورتین مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ اونمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

ایسی صورتمین ترک اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ کا شرط ہی اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسح کا علیحدہ ہی

کہ اگر یہہ اعتراض ہو کہ مستثنیٰ ہے اجماع مرکب سے لہذا اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل مسئلہ یہہ ہے مسئلہ
متعدد ہیں اسواسطے کہ لمس و مس ذکر کا بغیر حائل کے موافق امام ابی حنیفہ کے ناقض وضو نہیں اور انتقاض بغیر شہوت
کے موافق مذہب امام مالک کے مسئلہ ہی جدا اور بغیر وضو کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی غیر ہے اگر
ایک جگہ پر ہی جامع تقلیدہ کی ہو تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اوسکی صحیح نہ ہوتی اور جب مسئلہ متعدد ہو
تو مخالفت اجماع مرکب نہ ہوگی چنانچہ اس عبارت منقولہ مولف سے جو صاحب مسلم نے کہی ہی یہہ امر اوپر قاطع
کے ثابت ہو رہا ہے وانا نرید انہ ربما یکون المجموع مما لم یقل به احد فیکون باطلا اجماعا کمن تزوج بلا
صداق وبلا شہود وبلا ولی فالقول منع بعدم اتحاد المسئلة ولانه لو تم لزم امتناع مذهب بعينه انتهى اب
تنبیہ کر کہ یہہ اعتراض مسلم بلحاظ اسصورت جزئیہ میں تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل کلام
میں ہو سکتا ہے اور یہ مثال جزئی مذکور میں اصل کلام میں اصلی نہیں جتنا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ
متضمن تہا اسکو تو ایطریق تمثیل ذکر کیا تہا نہ بنظر حصر اور نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد مسئلہ کیا
بقول تمہارے ہی مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہو اسکی اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہیں اٹھہ جاتا کیونکہ
بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی اور میں مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحد میں ہو لازم آتی
ہے یا نہیں اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سے مخالفت اجماع مرکب لازم
ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہینگے کہ صاحب مسلم اور توضیح و تلویح اور
صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتی ہیں کہ جسوقت ائمہ
ایک عصر کے اوپر دو قولوں کے اختلاف کریں ایک مسئلہ میں تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک
جمہور کے جائز نہیں اور امثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہیں پس تقلید غیر معین سے
وہ صورتیں لازم آجاوینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جاویگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرا دینا
موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ کرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث
ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لا علی التعیین میں لازم آتا ہی پس انکار لزوم کا
مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ ثالث عند الجمہور
وخصہ بعض اصحابنا بالصحابة والاصح الاطلاق مثاله وطی البکر ثم وجد عیبا قیل یمنع الرد وقیل یرد مع الارش فالرد
مجانا ثالث وکالجد قیل یرث مع الاخ الکل وقیل المقاسمة فحرمانه ثالث وکالام مع زوج وابوین او زوجة

والابوين قيل بثلث الاصل وثلث الباقي فالتفريق ثالث وكالنية قيل تعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض
فتعميم النفي ثالث انتهى البتہ بعض اصولیوں کے نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا کہ قولین مختلفین
میں قدر اجماعی مشترک نکلی اور قول ثالث رافع اوسکا پڑے اور نزدیک جمہور کے مطلقا قول ثالث باطل ہے
کما مر قال في البديع ومنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع كالبكر فانها
لا ترد مجانا وكالجد فانه يرث اتفاقا وان وافق كلا من وجه فجائز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة دون بعض وكالتفصيل في الام فانه توافق في كل صورة مذهبا انتهى وهكذا في المسلم
والاحكام وقال في التوضيح فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك
فلا بد من ضابطة وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ
يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيها اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة
لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربا فعلته القدر
مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد
الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما
شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء واما غسل المخرج فهما
مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب
هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع انتهى
بقدر الحاجة وهكذا في التلويح اور نہ وارد ہوناا س اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ میں اسلئے کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہولے بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کے حکم واحد ہی اور بنا بر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اونکے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کے شرط نہیں قول
آخر ہی سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کے اسواسطے کہ کسی نے مجتہدین میں سے صحت ایسی نکاح کا کہ جسمیں
امور مذکورہ جمع ہوں حکم نہیں کیا اور اگرچہ وہ امور فی نفسہ جدا جدا تھی لیکن جس وقت حکم واحد میں
کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہوگئی پس مرجع اونکا طرف امر واحد کی ہوگیا جسطرح مسح بعض سر کا
بتقلید شافعی اور طہارت کلب کا بتقلید مالک وونوں امر تھے علحدہ اور نماز پڑھنا برعایت ان دونوں تقلید کے

جائز نہین بسبب وجوہ مرقومہ کے وہ متمکون علما کے طرف امر واحد کی اوریہی حال ہے مثال مذکورہ کا تو پھر لکھا ہے
کہ جیسے جب تک ایک شخص نے وضو کیا قلتین سی کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہے موافق امام مالک کے
مسح کیا چند بالون کا موافق امام شافعی کے پھر ساتھ اس وضو کے نماز پڑھے تو صحت اس نماز کی حکم امام
کا موسند واحد ہے اور موافق مذہب کسی امام کے یہہ حکم صحیح نہین جیسے کہ کسی نے حالت وضو میں عورت کو
اور مس عورت بھی کیا پس اس وضو سی نماز جائز نہین نزدیک حنفیہ کے بوجہ لگانے لہو کے اور نزدیک
شافعیہ کے بسبب مس عورت کے الخ انتہی بات مسلم ہے کہ حکم بطلان صلوۃ کا یہان پر امامین کی مبنی ہے اوپر
ست متغائرہ کے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہین قول نے التوضیح والتلویح آتش کا اس نے حکم صریح دیا ہو کہ عدم
جواز الصلوۃ فیمن توضأ ومس المرأۃ لا تجوز صلوتہ بالاجماع اما عند الشافعی فبالمس واما عندنا فلخروج النجاسۃ
التی لم یقل بہ احد والصلوۃ باطلۃ اجماعا انتہی قال علیہ التلویح واما قال فالذی یخطر بالبال لان الظاہر انہ
لا خلاف فی بطلان الصلوۃ وانما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغایر
بینہما صورۃ وان تغایرت العلۃ انتہی اور یہہ جو مسلم مین کہا ہے تو تمام لزوم استفتاء مفتی معین انتہی اگر یہہ
دلیل تقلید شخص واحد پر تقلید معین کے کارمی تھی تمام ہو جاوی تو لازم آئیگا استفتاء کرنا مفتی معین سی اور وہ
بالاجماع ہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ استفتاء مفتی معین سی اور پر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہو اہی بیچ حالت
غیر ضرورت اور احتیاط کے واجب ہی اور دلائل وجوب پیشتر اقوال محققین سی گذر چکین پھر اگر بشروط
مذکورہ استفتاء مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہی دوسرے یہہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو دلیل
تھی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاوی تو استفتاء مفتی معین کو کب مستلزم ہے اسلئے کہ جن مسائل مین اجماع
مرکب منعقد ہے اسمین مقلد دو مجتہدون کی تقلید کرے اور سوا اسکی اور مسائل مین دونکی تقلید سی
واقع ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کی نہین ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع نہو گی فلا استلزام فتفکر
اور یہہ جو مولف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کر کے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس
محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلاً مسح سر مین کمی چند بالون کی مانع صحت وضو ہی کمی مقدار
پانی کی قلتین سی اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سی اور کمی پانی کی قلتین سی دونو مانع
صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سی مانع صحت وضو ہے
نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنی یہہ سمجھا کہ امین سی کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہین

اور یہہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پہر اسکی چار جواب دیے
ہر چند کہ تصویر اعتراض اس تخیج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو مبنا ہی دلیل صاحب تنویر کا
پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مولف معیار کی نہین لیکن چونکہ مولف
نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا چیزے بچیزے بطور اختصار ہر ایک جواب
مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تہی
امام مالک کا مقلد ہوکر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو
مین بہی شمول عدم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونوا مرون کو مانع صحت وضو قرار دیا
اور باوجود اسکی یہہ سورت تمہاری نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہو گے تو
ترجیح مرجح لازم ہوگی اور اگر اس سورت ثانیہ کو فاسد کہو گی تو مذاہب اربعہ ہاتہہ سے چہوٹ جائینگے
اسلئی کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکی پر مذاہب اہل
سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جائینگی انتہی خلاصہ اسمین یہہ کلام ہے کہ ہمنی شق
ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتہہ سے نہین چہوٹتے اسلئی کہ صورت
مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان
ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئی کہ اس وضوی خاص کو جو مخالفت اما مین سابقین
واقع ہوا ہیہم کہنا مخالفت کرنا ہے اجماع مرکب کی اسواسطی کہ یہہ دونوا امام ایک عصر مین تہے اور صحت
اس وضو کی مخالف قول ان دونوں کے ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بہی مخالف اجماع مرکب
سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسی امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے
کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر
کا موافق ہر ایک کے اما مین سابقین مین سے تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضو ہی کذائی مخالف ہے
ہر دونوں کے بسبب انتفاء شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت
اجماع مرکب اما مین کے ثانیا یہہ چارون مذہب کے چہوٹنے کا کیا طریق ہے غایت الامر یہہ ہے کہ اگر ہم اس
صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چہوڑنا مذہب شافعی
اور احمد کا لازم ہوگا نہ چہوڑنا چارون مذہبونکا اور نہ چہوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی میں کہا تھا کہ متوجہ نہ کرے مرکب امرین مشتمل بعضہ واحد کی تقلید کی طرف دوسرے کی تقلید
نزدیک بعض تقلید شخص معین سے منتقل کے اگرچہ وہ واجب حق میں اپنی اور تقلید اپنی میں شرح کرتا ہے
لیکن منقولا مع آخر کے لئے تعصب اپنی مخالف رائی کے تجویز کرتا ہی پس فعل مذکور جو بتقلید امہ ثلثہ یا اربعہ کی
ہوا ہو الاجماع باطل نہوا اور یہ سب عبارت شرح تحریر کی بعد سند نقل کی تفصیل ہو د عبارت شرح تحریر کی تو
بہت قدیم ہی کہ مولف ثانیا اسکو وہان نقل کرچکا اور تفصیل دفع اس جواب کی کہ عنقریب آئیگی لیکن کہا یہ
ہے کہ جب وہ فعل کہ تقلید امہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃ یا حکما وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل میں
مقلد مقلد ہوا ہر ایک کا امہ اربعہ میں سے پس بقول تمہارے ہی اُس مقلد کا اس فعل میں موافقت ہوئی تقلید
دوسرے کی ہے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃ یا حکما ایک ہوتا
تو یہ جواب ہو سکتا تھا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہ جو جواب ثالث میں کہا ہی کہ بالفرض ہر
ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے اور اسکا بطلان
مبحث میں اجماع مرکب کے معلوم ہو چکا اسکا جواب یہ ہے کہ مبحث اجماع مرکب میں ہم خوب ثابت کر چکے
کہ جو فعل مخالف ہو ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہے من شاء فلیطالع ہناک پس معنی اور مبنی علیہ دونو درست ہو
اور وہ جو جواب رابع میں کہا ہے کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کی لازم نہین
آتی اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتون میں کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کری
اور باقی میں لاعلی التعیین تقلید کرے انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر کی
مقصود یہ تھا کہ تقلید لاعلی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب میں خواہ غیر مخالفہ میں
اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب میں لازم آئیگی اور جب تم نے یہ قبول کیا کہ سوا صورتون
مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل میں تقلید لاعلی التعیین ہے اور مسائل مخالف
اجماع مرکب میں نہیں تو تمہیں ہمارا یہ رد نہیں ہی قائلین اطلاق پر ہی اور قائلین اطلاق
پر اثبات تقلید معین بالضرور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقا تقلید لاعلی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صور مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ میں تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ کا نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اثبات بجہت

عدم قول یا بواسطہ کے نہ باقی رہی گر تقلید معین عثبت المدعا قال صاحب تنویر دوسری وجہ یہہ ہی کہ جب مذ
غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہی پڑیگا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ قال صاحب المعیار بہت
ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اسوجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہی تو جبکہ اسوجہ کی خاک اوڑائی گئی تو اسکا کیا
ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ اول کا اسپر منطبق کرلین انتہی خاک اوڑانا واقع مین دستور ہی مولف کا
اور دعوی اوسکا سچ ہی نہ تحقیق مباحث علمیہ و مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے
جواب وجہ اول مین اوڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہوگیا اور وہ سب خاک اوڑائی ہوئی بارش
تحقیق سی دہلگئی اور آفتاب برہان کدورت اوس خاک اوڑے ہوئی کے سی صاف نکل آیا اور مثل دلیل
اول کے دلیل ثانی مصفی غبار سے رہگئی قال صاحب تنویر تیسری وجہ یہہ ہی کہ رجوع کرنا تقلید سے
بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ معیار اقول جواب اسکی وہی اول جواب ساتھہ اثبات اختلاف
کے رجوع بعد العمل مین اور ساتھہ توڑ دینے اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو
بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہی وہ متفرع ہی اسصورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی
مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہین ہی لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین
بتقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید کسی اوس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور اگر
بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر ملتزمین تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث
معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہہ مضمون پیشتر بتفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال عدم
وجوب تعیین تقلید اور اقوال وجوب تعیین دو محلون پر جدا جدا محمول کئے گئی پھر اگر دعوی اجماع مین جو
اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علی تسلیم النظر غایت اوسکی یہہ ہی کہ وہ اجماع مصطلح
جو حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نرہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر
متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اوٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اوپر
باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کما نقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق
الاصولیین الخ علاوہ یہہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیساکہ کلام زرکشی سی منقول کیا ہے وہ اجماع کہ
عبارت ہی اتفاق اہل حل و عقد یعنی مجتہدین سی کیونکر باطل ہوجاہی البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا
اوسکا متمم اجماع ہوتا ہی وہ اور مجتہدین سی اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

الشريف في رجحانه والله اعلم انتهى۔ یہ ہی کلام المحلی تمام ہوا پس یہ کلام بیچ رجوع بعد العمل
کے ہے جب کہ قبل العمل رجوع درست ہوا اور یہی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب سبب
ہوا ہیں کہ قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہو اور بعد العمل میں احتمال جواز رجوع کا جیسا ذکر ہو گا اور علی تقدیر التسلیم
جواز اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تھا صورت ثانیہ میں کیا متغیر ہو گا اب یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ زرکشی
نے کہا ہے کہ وہ جو ہے اجماع کا ثابت نہیں ہے اس لئے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اوروں کے کلام
سے اس مسئلہ میں اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہو گیا اس لئے کہ اولا تو بعض خلاف کرنیوالے معلوم نہیں
کہ مجتہد ہیں تاکہ انکی مخالفت مانع اجماع ہوسکی ہو یا نہیں پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع نہیں باطل ہوتی اور ثانیا
یہ ہے کہ اگر اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سے دعوی محض اجماع مصطلح کا متعین نہیں
ہیں ممکن ہے کہ اتفاق مذکور سے اتفاق جمہور مراد ہو اور خلاف بعض کا اسکو مضر نہیں اور ثالثا یہ کہ ہم نے یہ
بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہ کلام تھا باعتبار اصل کے جس حال میں تقلید معین واجب نہیں تو ثابت
عروض جواز عن اور وجوب تقلید معین اور اسی لئے ختم ہو گیا کلام صاحب عنایہ کا اور تتمیم الحصول کا اور
یہ جو کہا ہے کہ ابن ہمشیرہ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوی اجماع کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ سوا
ابن حاجب اور آمدی کے اوروں کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے اور کہا کہ کس طرح
رجوع ممنوع ہو گا جبکہ صحت مذہب غیر معلوم تھا چنانچہ سید سمہودی فرماتے ہیں ثم رأیت فی فتاوی السبکی انہ نقل
عن ولدہ تقی الدین فی مسائل الی ان قال السبکی رد دعوی الاتفاق فیہ لنظرہ فی کلام غیرہما المشعر باثبات الخلاف
بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد صحتہ انتہی اسکا حال یہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے ملتزم تقلید مذہب
معین کو تقلید امام آخر میں صورتوں میں جو پیشتر جا بجا ہم نے ذکر کر دیں جائز کہا قبل العمل ہو یا بعد العمل
اور سوا صور ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کہ قال المسئلۃ الخامسۃ فالمتقلد لمذہب الشافعی او غیرہ من الائمۃ
اذا اراد ان یقلد غیرہ فی مسئلۃ فلہ احوال احدہا ان یعتقد بحسب حالہ رجحان مذہب ذلک الغیر فی تلک
المسئلۃ فیجوز اتباعا للراجح فی ظنہ انتہی اقول یہ وہ صورت ہے جواز تقلید امام آخر کی جس میں مقلد مرتبہ
ترجیح رکھتا ہے اور دلیل ضعیف کو قوی سے امتیاز کر کے تصحیح و تغلیط مذہب کر سکتا ہے پس ایسا مقلد معدود
المجتہدین میں ہے پھر امام سبکی نے الثانیۃ ان یعتقد رجحان مذہب امامہ او لا یعتقد رجحانا اصلا ولکن قصد بتقلیدہ
الاحتیاط لدینہ فہذا جائز ایضا انتہی مختصرا اقول یہ وہ صورت احتیاط کی ہے

جسمین ہمی ہمنے تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثۃ ان یقصد بتقلید و الرخصۃ فیما ہو محتاج الیہ لحاجۃ حاقۃ لحقتہ او لضرورۃ ارہقتہ فیجوز ایضا انتہی اقول یعنی صورت ثالثہ ترک تقلید امام اپنی کے جسمین ضرورت معتبرہ شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنی کی ذکر کین الرابعۃ ان لا یدعوہ الی ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل مجرد قصد الترخص من غیر ان یغلب علی ظنہ رجحانہ فیمتنع لانہ حینئذ متبع لہواہ الخامسۃ ان یکثر منہ ذلک و یجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلنا و زیادۃ فحش السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابعۃ ان یعمل بتقلیدہ الاول کالحنفی یدعی شفعۃ الجوار فیاخذہا بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ثم یستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منہا لتحقق خطائہ اما فی الاول واما فی الثانی وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل حوذکرنا فی المسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق شیخ تقی الدین السبکی سے یہہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہاد ہی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت شرعیہ اور دو صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرۃ تقلید امام آخر کے علی الاطلاق خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو منطنہ اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے معلوم ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہین تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے شیخ مذکور فرماتے ہین وقول الشیخ سیف الدین الآمدی و ابن الحاجب رحمہما اللہ تعالی انہ یجوز قبل العمل لا بعدہ بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر وفی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلاف فیہ بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد صحتہ ولکن وجہ ما قالاہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والعامی لا یظہر لہ الغیر بخلاف المجتہد حیث ینتقل من امارۃ الی امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی و ابن الحاجب ولا باس بہ ولکن اری تنزیلہ علی الصورۃ التی ذکرتہا اعنی السابعۃ ویرید الامتناع فیما صرحت فیہ بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول وتحقیقہ قد یتشہد لہ انتہی یعنی یہہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہی کہ جب تک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہین کیا تو رجوع اوس سے درست ہی اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہین بالاتفاق اس دعوی اتفاق مین شبہ ہے اسلئے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہی کہ بعد العمل مین بھی اختلاف ہی جیسے کہ قبل العمل مین اختلاف ہے اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ سبکی نے تین حالتوں قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ مین تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصاً جبوقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کر یہہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا ہی
وقت مین رجوع سے کسی طرح منع کیا جاوے پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہہ ہوا کہ اگر اتفاق و شبہ تقلید
غیر کے بعد العمل مطلقا کہو گے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقا نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کوئی
اعتراض نہین پس یہہ مدعا شیخ کا ہمارے موافق ہے پہر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کے کی
توجیہ کی بعد ساتھ التزام کرنے ایک مذہب کے مکلف ہے ساتھ اوسی مذہب کے اور واجب ہی اوسپر ساتھ
کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور عامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب ظاہر
نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتہہ امارات اور دلائل کے دوسرا
مذہب تو بہی معلوم ہوتا ہے تو اوسکے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا
رجوع سے مقصود نہین اور وجہ اسکی بن سکتی ہے لیکن میری نظر مین یہہ ہے کہ کلام اِن دونون کا محمول کرے
ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہہ تقلید غیر سے اُن صورتون مین کہ مین تصریح منع کی اوسپر کر چکا ہون
انتہے ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل کیا ہی اوسمین
کیا حذف محل اور اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعائی خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور نا واقفون کو
دہوکے مین ڈالا اور یہہ امر بہی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی و سمہودی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی کو بطور
استناد مین ذکر کرتے ہین یہہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسیکی چاہے تقلید کر لے اور دین و مذہب کو
لعب بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حال مین خواہ قوت اجتہاد
ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز ہے نہین قبل
العمل نہ بعد العمل یہہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اوسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے اور یہی محمل
ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر گذر چکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ اور وجہ
ثانی مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کر کے کہا کہ معنی عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہہ ہین کہ
عین اوسی حادثہ مین رجوع نکرے اور اوسپر بہت سی نقول نقل کین انکو ضرر نہین پہونچتا اسلئے کہ جب بغیر
اعذار ثلثہ مذکورہ کے تقلید غیر مطلقا ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور در صورت اعذار مذکورہ
کے جائز ہوئی اسیطرح تو پہر ممانعت بعد العمل کو خاص کرنا ساتہہ حادثہ معمول بہا کے کیا مفید ہے فافہم
قال جناب التنویر چوتہی وجہہ یہہ ہی کہ تلاش کرنا مذاہب کے رخصتونکا ممنوع ہی بالاجماع کہا ہی اسکو

ابن عبد البر مالکی نے کہا ہے یہ مسلم کے الخ **قال مؤلف المعیار** جناب مؤلف نے اس قول میں یہہ خیانت کی ہے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکارٰی کو چھوڑ دیا **اقول** مقصود مؤلف تنویر کا اسوجہ رابع سے تخطیہ ہے ان لوگون کا جو علی الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہیں کہتے خواہ عزائم میں ہو یا رخص میں اور بحث ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوی جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً یعنی عزائم میں ہو یا رخص میں جاتا رہا اگرچہ فی نفسہ جواز تقلید امام آخر عزائم میں اس سے تتبع رخص سے انتہا لیکن دعوی جواز جو علی الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول میں حال اسکا یہہ ہی کہ فی الواقع عبد البر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہی اور وہ مسلم میں منقول ہی کما قال وما عن ابن عبد البر انہ لا یجوز تتبع الرخص اجماعًا فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق متتبع الرخص عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوی اجماع عبد البر کا بھی بایںطور دیا ہی کہ بنابر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہیں ہوتا لیکن اس اعتراض سے یہہ تو لازم نہیں آیا کہ قول کرنا عبد البر کا ساتھہ تحقق اجماع کے غلط ہو جاوے غایۃ الامر یہہ ہی کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کی مقبول و مسلم نہیں لیکن نقل اجماع میں کیا تردد ہی پس یہہ کہنا مؤلف تنویر کا کہ عبد البر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم میں مذکور ہے یہہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہی اگر یہہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم میں مقبول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوی اجماع کے جو منقول ہے ابن عبد البر سے وارد نہیں یعنی یہہ جو کہا کہ متتبع رخص کے حق میں امام احمد سے دو روایتین ہیں ایک روایت میں تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت میں اوسکو فاسق نہیں کہا تو بنا بر اسکی متتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت میں امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس ساتھہ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اسکی جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مجرد روایت عدم تفسیق متتبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہیں چاہتے اسلئے کہ روایت محتمل ہے کہ مرجع عنہا ہوا ور موافقت جمہور کی اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ تتبع رخص جو حرام ہی تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہی پس ممکن ہی کہ روایت تفسیق متتبع کی حق متشہی میں ہو جو دین و مذہب کو لعبہ بناتے ہیں اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کے حالت ضرورت وغیرہ میں ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور میں اختلاف حقیقۃ نہوا جیسے کہ ابن حزم سے جو منع تتبع رخص

میں بھی جو نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص جو نقل کیا ہے ان دو نو قولون میں علامہ سمہودی شافعی نے
تطبیق یہ فرمائی ہے کہ جہاں امام احمد وغیرہ مجتہدین سے کہ متبع رخص غیر تقلید اس شخص کے ہیسے
نو قول کیا ہے رخص کو اختیار کرے اور رخص جو کہ ہم نقل واحد کے ہیں ان اور جنہوں نے تتبع رخص کو جائز
کہا ہے وہ سوا صورتوں مذکورہ کے ہے فی خلافت فی الحقیقۃ کما قال فی العقد الفرید وأما حكاية بعضهم
عن ابن حزم حكاية الإجماع على منع تتبع الرخص المذاهب فلعله محمول على من تتبعها من غير تقليد لمن قال
بہا او على الرخص المركبة فی الفعل الواحد انتہی اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت عدم
فسق میں اسطرح پر تطبیق ہو سکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روایت شاذہ
مخالف جمہور کے یا انکا محتمل الرجوع ہونا نقض اجماع نہیں ہوتی کما قال السید السمہودی ولا یرد علی حکایۃ
الاتفاق ما حكي عن بعض الشافعية أبي الطيب من تسليمه بانه يعتبر تتبع الحاكم فيما كان حقا لله تعالى
وأما ما هو حق عند الحاكم فقط كما لو حكم بشفعة الجوار فتنفذ انه لا يستحق عليه الشفعة فتوى الحال الثانية على قول الشيخ فانه
يكون مقلدا في بعضه انتهى قلت والجواب ان الشذوذ لا يقدح في حكاية الاتفاق انتهى لعدد الحاجة
اور مع قطع نظر اس کے اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہو تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے
ترجیح یا رکھیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی با وجود عدم ظہور قوت
دلیل کے آپ جیسا احال ہر ایک روایت کا جسکو مولانا نے جواز تتبع رخص میں نقل کیا ہے سنو کہ یہ جو
شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی تردد میں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے
تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ حکمت فرمانے اللہ تعالی کے کہ بحکم آیہ کریمہ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا
يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ہے آسانی سے اوپر امت کے اور موافق اسی مضمون کے چند احادیث نقل کر کے
اس سے جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اسکا یہ ہی کہ معنی آیہ کریمہ کے یہ نہیں ہیں کہ جس امر میں
بعض پر تخفیف ہو وہ بمقتضائی اس آیہ کے ہو جو مجتہدین کے خلاف ہو اسکو کر لیا کرے بلکہ معنی اسکے
یہ ہیں کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہارے واسطے مقرر فرمائے ہیں ان سب میں رعایت یسر ہے
اسلئے کہ مجتہد اور مقلد اور حر اور قسیت اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون اور نسا اور رجال
وغیرہم پر یکساں احکام نہیں فرمائی بلکہ ہر ایک شخص کے مناسب حکم کئی اور شدت اور اصر جیسا کہ بعض امم
سابقہ میں تھا سب امت محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم سے رفع فرمایا قال الزمخشري في الكشاف يُرِيدُ اللَّهُ

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ اي يريد الله ان ييسر عليكم ولا يعسر وقد نفى عنكم الحرج في الدين وامركم بالحنيفية السمحة التي لا اصر فيها انتهى وهكذا في التفسير الكبير والبيضاوي پس اس آيه كريمه سے يه كہاں نكلتا هے كه مقلد هر مذهب كى رخصت كو تلاش كر كے ساتهه تمسك اس آيه كے بزعم اپنے اتباع اوسكا كيا كرے اور اسى طرح احاديث مذكوره سے بهى مدعاى قائل بر نهين آتا اسواسطى كه خلاصه ان سبكا يهه هے كه جبتك كه تمكين هو اور مخالفت احكام شرع كى لازم نهو تو مكلفين پر شدت نكرنا چاهيئے اسواسطى كه بنا دين كا اوپر تيسير هے نه يهه كه جس كسيكا جى چاهے وه موافق اپنى هوا كے احكام كو اختيار كرے اور اگر اس آيه كريمه اور احاديث مذكوره سے اوپر جواز تتبع رخص كے استدلال لايا جاويگا تو سب احكام دين مين فتور پڑ جاويگا اور ضمنى قياسات مجتهدين كه اوسمين تعميم حكم منصوص كرنا هوتى هے صور غير منصوصه پر سب باطل هو جاينگے مثلا حرمت بنج اور افيون يا مسكرات آخر كه جو منصوصه نهين اور امام شافعى يا اور كسى مجتهد نے حكم منصوص خمر سے اسكى حرمت ثابت كى هو اسمين كہنے والا كہه سكتا هے كه يهه قياس كرنا تمهارا منافى نص قطعى يريد الله بكم اليسر الخ اور احاديث مذكوره كے هو اور علے هذا القياس اور قياسات بلكه اجماعات بهى بيشتر باطل هو جاينگے اسيواسطى ارباب تفسير و حديث نے معنى آيه و احاديث مذكوره كے يهى كہے هين كه دين كے جتنے احكام هين اپنے اپنے محل پر سب مين يسر هى عزيمت مين محل عزيمت پر اور رخصت مين محل رخصت پر اور علے هذا القياس قال في مجمع البحار ان هذا الدين يسر اي سهل قليل التشديد ومنه يسروا ولا تعسروا انتهى اس تقدير پر اگر كوئى كہتا كه وقت ضرورت كے بهى مثلا تتبع رخصت جائز نهين تو احاديث سے اور آيه سے اوسپر برهان لائى جاتى كه اسمين شدت هے اوپر مكلف كے اور جب مواقع ضرورت كو مستثنے كر ديا تو حرج اوپر مكلفين كے نهوا بالجمله مقصود قائلين محققين اسلام كا يهى هے كه على العموم هر شخص كو تتبع رخص سے منع نهين هے اور حالت ضرورت وغيره اور غير ضرورت يكسان نهين نه يهه كه بلا وجه اور بلا ضرورت بغير دليل كے برعايت اپنى هوا كے رخصتونكو تلاش كر كے دين كو لعبه بنائين اور تحريم و تحليل اشيا كى ضوابط كو اٹهائين اسيليئے علامه سمهودى شافعى نے عقد الفريد مين بعد نقل كرنے آيات اور احاديث مذكوره كے اور نقل اقوال اور رد و قدح كے فرمايا على ان الارجح في المذهب منع تتبع الرخص كما سبق انتهى اور پہلے اس سے فرمايا تها قوله من غير تلقط الرخص اي بان ياخذ من كل مذهب ما هو الاهون ظاهره في المنع من ذلك وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع والظاهر انه المعتمد في المذهب انتهى اور يهه جو ايك حديث اخير

قول مؤلف کی ہے یعنی عمر بن فردہ افضل الاعمال الی اللہ ان تؤتی رخصہا انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے
صحت حدیث پر جزم نہیں ہو سکتا پس سند اس میں قول جماعت کے نہیں خصوصاً اور مسالک مؤلف سیما
ترک غیر اسناد کے حدیث کو اتنا ہی نہیں کہا مرتبے اول الکتاب اور مشتے تقدیر تسلیم کے بات یہ ہے کہ یہ
حدیث معارض ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بسبیل اختصار یہ ہے
کہ معنی عزیمت کی لغت میں قصد کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اور پر کوشش کے ہیں اور
معنی رخصت کے لغت میں تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی القاموس عزم علی الامر
یعزم عزماً ویضم ومعزماً کمقعد ومجلس وعزماناً بالضم وعزیماً وعزیمۃ وعزمہ واعتزمہ وعلیہ وتعزم اراد فعلہ و
قطع علیہ اور جد فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی عزم اللہ علیک بفعلہا
ای ذوات عزمہا التی فیہا عزم وقیل ہی ما وکدت رایک وعزمک علیہ ووفیت بعہد اللہ فیہ والعزم الجد والصبر
ومنہ فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی ان ذلک من
عزم الامور ما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب والزام وقال فی تفسیر اولوا العزم من الرسل اولوا
الجد والثبات والصبر انتہی وقال فی القاموس والرخصۃ بالضم وبضمتین ترخیص اللہ عز وجل العبد فیما
یخففہ علیہ والتسہیل انتہی اور موافق انہیں معانی کے استعمال ہے عزیمت و رخصت کا عرف میں لیکن اکثر جگہ پر عزیمت و رخصت
استعمال ہوتی ہیں معنی مفعول کے یعنی امر معزوم اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہیں قال فی الکشاف وحقیقتہ انہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر
واصلہ من معزومات الامور ای مقطوعاتہا ومفروضاتہا انتہی پھر رخصت جو مقابل ہوگی عزیمت کی کہ معنی
میں اوسکی حتم امر کا اور جد اور کوشش ہی بالضرور بمعنے تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابلہ کے
پس فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ اللہ تعالی کے عزائم ہیں بمعنی قطعیت حکم عمل کرنیکے اور اجتناب کے تو
رخصت مقابل اسکی یہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دی ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی
اور اتباع سنت اور تقوی اور ورع اگر عزیمت ہی بمعنے اسبات کے کہ اسمیں جد اور ثبات ہے علی الطاعۃ اور
صبر ہے علی الشداید تو رخصت مقابلہ اسکی وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار
کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کی پس جب یہ بیان ممہد ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ فرائض اللہ
تعالی کی مامورات حتمیہ ہیں اور اسیطرح محرمات اوسکی منہیات حتمیہ ہیں پس یہ سب عزائم ہونگے اور کوئی طاعت
بندہ کی بہتر اور افضل ادای فرائض اور اجتناب محرمات سے نہیں ہی اور اسیطرح پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر میں سب عزائم ہیں اور مامور بہ شارع کے اور رخصتیں مقابل
اسکے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوی اور ورع اور ترک طریقہ سنت اور عدم اختیار
افضل والے نہیں ہیں مگر بعوارض و ضرورات اور عامل اسپر ہرگز بہتر نہیں عاملین عزائم سے آیات قطعیہ
اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہیں لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہیں قال الزمخشری فی
الکشاف وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ امر بالغزو و بمجاہدۃ النفس والھوی وہو الجہاد الاکبر عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم
انہ رجع من بعض غزواتہ فقال رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر فی اللہ ای فی ذات اللہ ومن اجلہ
یقال ہو حق عالم وجد عالم ای عالم حقا وجدا ومنہ حق جہادہ ہو اجتباکم اختارکم لدینہ ولنصرتہ ما جعل
علیکم فی الدین من حرج فتح باب التوبۃ للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات والاروش
ونحوہ وقولہ تعالی یُرِیدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی یا ایہا الذین آمنوا
اتقوا اللہ حق تقاتہ قال الزمخشری فی تفسیرہ واجب تقواہ وما یحق منہا وہو القیام بالمواجب واجتناب المحارم
ونحوہ فاتقوا اللہ ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منہا شیئا وعن عبد اللہ
ہو ان یطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل ہو ان لا تاخذہ فی اللہ لومۃ
لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسہ او ابنہ او ابیہ وقیل لا یتقی اللہ عبد حق تقاتہ حتی یخزن لسانہ انتہی وقال اللہ
سبحانہ وتعالی فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ وقال عز من قائل وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا
لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا وقال اللہ سبحانہ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی
اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس انما الناس رجلان مؤمن تقی کریم علی اللہ وفاجر شقی ہین علی اللہ ثم قرء
الآیۃ وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام من سرہ ان یکون اکرم الناس فلیتق اللہ انتہی وروی الدارقطنی عن ابی
ثعلبۃ الخشنی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوہا وحرم حرمات فلا تنتہکوہا
وحد حدودا فلا تعتدوہا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا انتہی کذا فی المشکوۃ وفی
المشکوۃ فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعۃ وان کان عبدا حبشیا فانہ من یعش منکم
فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ الخ
اب محل غور ہے کہ جب سب عزائم مامور بہ ہیں عاملین اسکی جو انبیاء عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل
الصلوۃ والسلام میں صحابہ کرام اور تابعین اور اولیاء ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور ائمہ مجتہدین

ہین عاملین بالرخص سی مثل ترک فرائض اور ارتکاب کبائر و محرمات اور تارک سنت و عامل بدعات غیر مستند
وغیرہ ہے کہ جنکو شمار ہونے لیئے ضرورت و احتیاج اجازت اس امر کے مواقع مخصوصہ مین ایسا الامعتبر
وہی ہین کیونکہ کثر ترغیب مین بدعات اور بعضے عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص صریحہ
افضلیت عاملین بالعزیمت کے اوپر عاملین بالرخصت کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالی
لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ
الْمُجَاهِدِینَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِینَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِینَ عَلَى الْقَاعِدِینَ أَجْرًا
عَظِیمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِیمًا دیکھو جہاد کو فرض کفایہ سے عمل کرنیوالا
اوپر اسکے با حاجت عامل بالعزیمت ہے اور قاعد اس سے بلا حاجت عامل بالرخصت ہے اور عامل بالعزیمت
قطعاً بہت افضل ہے عامل بالرخصت سی اسیطرح انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کے
عزیمت ہے اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہے اور ساتھ نص قطعی لَا یَسْتَوِی مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ
مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِینَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى
الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور علے ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر افضلیت عاملین بالعزیمت کے
دال ہین پس ایک حدیث غیر مبین السند و غیر ظاہر القوة مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و
اختیار ہے یا قابل تاویل ہے یا لائق رد پھر ہم اسکو بھی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن
اس سی یہ کب لازم آتا ہے کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہے کہ عاملین اوپر رخص ایک المذہب
معین کے افضل ہون بنسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند
کرنا سراسر بیجا ہے اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیجا صرف سے اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ
تحقیق نصیب نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبے ہین نعوذ باللہ سبحانہ العصمة والتوفیق اور باقی قول مؤلف معیار کا
کہ تقلید ساتھ ادنے تغیر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہے سب ضمن جوابہ کو مین رد ہوا حاجت
تطویل و تفصیل نہین قال صاحب التنویر اگر یہ وجہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہے بالاجماع
اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہے درمیان علماء کے الخ قال مؤلف المعیار غرض اس قول سی جیساکہ ظاہر
اقول اسوجہ مین مؤلف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اسبات کو کہ بعض علماء کے نزدیک وجوب تقلید
شخص معین نہین ہے اس تقدیر پر کہتا ہے کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سی درگذر کرین اور جواز مسئلہ کو تسلیم کرین

تو اختلاف علما جو وجوب و جواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدۂ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جس وقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین
کے عہدۂ تکلیف سے بر آئیگا اسلئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنے غیر ممنوع کے شرعًا متحقق ہے اور یہہ
جواز دونو قولونمین مشترک ہے پس اس صورتمین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدۂ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہوجانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت اِذَا اشْتَبَهَتِ الْمَنْكُوحَةُ بِالْاَجْنَبِيَّةِ حُرِّمَتَا لِاَنَّ الْكَفَّ عَنِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ وَلَا يَحْصُلُ
بِالْكَفِّ عَنْهُمَا وَلَوْ قَالَ اِحْدٰكُمَا طَالِقٌ حُرِّمَتَا لِاَنَّ الْاِجْتِنَابَ يَقِيْنًا فِيْهِ انتہے پس بر تقدیر اختیار جواز تقلید معین
کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کلام اس تعیین تقلید مین تہا
جو بنظر وجوب کے ہو اور اوسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکہنے وجوب شرعی
کے بدعت ہونا اسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہوچکا انتہی ساقط ہوا اسلئے کہ جواز کے دو
معنے ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہہ معنی مقابل ہین واجب کی اور ایک غیر ممنوع شرعًا اور یہہ جواز
جمع ہوجاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اِعْلَمْ اَنَّ الْجَائِزَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمُبَاحِ الْمُسَاوِىْ
لِلْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوْبِ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلٰى مَا لَا يَمْتَنِعُ شَرْعًا انتہی پس مؤلف تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع
جائز کہا ہے اور دونو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے معنے
ثانی لیا ہے اور مؤلف معیار معنے اول سمجھکر نفی اجماع علی الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر
وجوب تہا اوسکو مؤلف موصوف نے تنزل کرکے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پہر تقلید
معین کو بسبب امر آخر کے کہ وہ خروج عہدۂ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہہ کہ
حال چارون دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون کا جنسے مؤلف نے بدعت ٹھہرایا تہا تقلید معین کو پیشتر
سمجھنے والے ہوچکا اور ماہر فن پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار کا مدعا فی الواقع نہین
نکلتا اگرچہ زعم اسکا اور خیال محال اسپر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور وجہہ چہٹی یہہ ہی
کہ تقلید بدون تعیین کے کہولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مؤلف المعیار مقدمہ اولی اسکا مردود
ہے الخ اقول اثبات مقدمہ اولے کا ساتہہ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہوچکا پس دعوے

اور وہ جو بیت مؤلف معیار کو تو اہل سنت نہیں اور یہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین میں سے الاطلاق مسلمت
دین اور مخالفت ایمان ہے مجرد دعوی اور صرف تقول ہے جسپر کوئی عقلی اور نقلی شاہد نہیں بلکہ تصریحات
علماء محققین بلکہ منقولیہ اہل سنت الیسی مؤلف معیار کے مخالف ہیں دیکھو عارف شعرانی اور ملا علی قاری
وغیرہم حنفیہ کے کلام سے مؤلف جناب کا سند پکڑنا ہی کیا فرماتے ہیں قال الشعرانی فی المیزان فان قلت فهل
یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی التقلید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک
لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ انتہی وقد مر نقلہ عن شیخہ علی الخواص وکلام الملا علی القاری فذکر ذلک
فہذا القدر کفایۃ للمنصف لکن ... منہا الدفع شنعت المتعصب المتعسف قال صاحب التنویر
اور جو تحقیق دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اقل مرتبہ اوسکا یہ ہے کہ
ہوئی مرجوح الخ قال مؤلف المعیار جبکہ تقلید معین وجوبا کا بدعت ہونا ثابت ہوگیا تو اوسکی راجح
اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی الخ اقول جسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے
جیسے غیر مجتہد کے لئے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گزر چکیں اور بعض آتی
ہیں تو بدعت ہونا اسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچویں اور چھٹی جو پیشتر ابھی گزر چکی دلالت
واضحہ رکھتی ہے اوپر اوسکے حجیت کے اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلیں مذکور
نہیں ہیں کہ یہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہ ہے کہ وہ تین باتیں جو مؤلف تنویر نے اجماع مذکور سے ادا
کی ہیں وہ فی الحقیقت تین دلیلیں ہیں واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ باعتبار انکا وہی اجماع
ہے البتہ نام انکا ساتھ لفظ دلیل کے تعیین لیا ہو ولا مشاحۃ فیہ پس باعتبار اسکے یہ کلام مذکور دلیل
رابع ہوگا اور شبہہ مؤلف کا ساقط ہوگیا قال مؤلف المعیار تقلید بطریق عدم تعیین کے بھی سبیل المومنین ہے
کے الخ اقول جواب اسکا مفصلا گزر چکا کہ تقلید الا علی التعیین اصلا سبیل المؤمنین نہیں ہے اور کسی نے
میں بوجہ حجیت و کفایت کرنے مذاہب معینہ کے استمرار پر تقلید کرلی تھی وہ حال بعد تدوین مذاہب کی جاتے
رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہی قرار پائی یہانتک کہ مولف معیار جو عدم وجوب کا قول کرتا ہی
وہ بھی بطریق جواز یا استحباب تقلید معین پر قائل ہے اور یہ مضمون کلام ملا علی قاری اور شاہ ولی اللہ اور
ابی الفتح بغدادی وغیرہم سے صراحۃ اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کر دیا گیا پس اب مخالفت اس طریق
کی مخالفت ہو طریق مومنین کے اور داخل ہوا ہے بیچ وعید نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے اور یہ

جو تنبیہ میں کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوع کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اُس آیہ سے جو کہ گذری تو اس
سے معلوم ہوا کہ جناب مؤلف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہوا انتہے
جواب اسکا یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے آیہ کریمہ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین
تقلید کے باینطور کہ یہہ داخل ہے خیرات میں اور بمقتضای صیغہ امر کے کہ یہہ حقیقۃً واسطے وجوب کے ہے
کما ہو مقررٌ فی جمیع کتب الاصول قال فی المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف
انتہے وقال فی مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہے وہکذا فی التوضیح
والتلویح وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہی مؤلف معیار نے اسکا کچھہ جواب نہ دیا
جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوسکی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے
مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجوب و سنیت
و استحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ
زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نکلا ہے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن
کے کیونکر ہو سکیگا فافہم قال صاحب التنویر طریق تیسر الخ قال مؤلف المعیار اس طریق کا
مبنی کئی امر ہین الخ اقول یہہ جو مؤلف معیار اثبات دعوی بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعۃ اور
دعوی بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے پر حوالہ کرتا ہے اسکا
حال تحویر نے کہل چکا ہے شائق کو چاہیئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کر کے بطلان دعوی بطلان کو بوضاحت
سمجھہ لے اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضون کے نزدیک جائز اور بعضون کے
نزدیک باطل ہے تو جسنے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوی اسکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہہ ہے
کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فی الدر المختار ناقلاً عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم الملفق باطل بالاجماع انتہے
قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلاً عن الحلبی مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم صلے فان صحۃ
ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی وہکذا فی العقد الفرید للسمہودی
ناقلاً عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مؤلف معیار نے دہوکا کہایا
کہ اس قول طحطاوی سے باطل بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا اسکا زعم کیا اسلیے
کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ جس کسی نے اجماعًا تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کو اعتبار

نہیں کیا ہے بعض نے جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہیں ناقلین اجماع نے اعتبار اسکا نہیں کیا اور آخر ارشاد کرتے
ہے کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا یہ ہے اور موجہ اسواسطے کہ قائلین جواز مجتہد نہیں ہیں کہ انکے اختلاف سے
اجماع ہوا ہے اور انکے اتفاق سے منعقد ہو جاوے پس نقل اجماع ہونا انکے قول کا کیا اعتبار اور یہ جو
مولف رسالہ کہتا ہے کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نہیں کیا یہ معنی لم یعتبر القول بجواز کے نہیں ہوسکتی
اسلئے کہ مراد یہ عدم اعتبار خیال کرنا نہیں کہتے اور جسے تسلیم کیا جاوے ہر کہ نہ خیال کرنا انکے قول جواز
کا بجہت ہونے قائلین جواز کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہے پس مسئلہ تلفیق مختلف فیہ نہیں ہو جاتا
اور یہ جو مولف رسالہ مدعی نے کہا ہے وجہ نقل جملہ قال ابن الہمام صریح اسپر دال ہے کہ حکم بطلان تلفیق کا ثابت ہے
اور خلاف ابن الہمام کا منافی حکم بطلان کو نہیں اسلئے کہ ابن الہمام بھی رکن اجماع نہیں ہیں یا ثابت ہے کہ
مجتہد نہیں ہیں یا ثابت ہے کہ مجتہدین کے زمانہ سے زمانہ انکا متاخر ہے پس خلاف متاخر کا ناقض اجماع
منعقد نہیں ہو سکتا کما مر فی بحث الاجماع اور جس کسیکو بطلان یعنی اجماع مذکور کا دعوی ہے تو اسکو
چاہیے کہ جسطرح ہمنے کلام ثقات سے اجماع نقل کیا ہے اسیطرح وہ کلام ثقات سے عدم اجماع کا نقل کرے
ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سے اجماع باطل نہیں ہوتا اور اختلاف ثابت نہیں اور وہ جو کلام ابن نجیم
سے جواز تلفیق سمجھا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کے نہیں اسواسطے کہ عبارت
ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف وصحۃ البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفۃ بناء علی
جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہ ہیں کہ محل متنازع فیہ میں یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ صحت استبدال
موافق قول امام ابی یوسف کی لیجاوے اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول امام ابی حنیفہ کے بجہت بنا
کرنیکے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولوں کے یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے
پس اگر جواز تلفیق کو مسلم رکھو تو یہ توجیہ بنتی ہے نہیں تو نہیں پس اس کلام سے یہ لازم نہیں آتا کہ قائل
اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کیونکہ صیغہ تمریض وتضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہی موید ہے
اسبات کو کہ قائل کا یہ مذہب نہیں ورنہ کلام کو بطور ضعف کے نہ لکھتا اور ثانیا یہ کہ بتقدیر تسلیم یہ
تلفیق وہ نہیں جسمیں بحث ہے اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہے کہ موافق دو مذہبوں کے ایک فعل
واقع ہو اور اسمیں مذہب امام ابو یوسف علیحدہ و مذہب امام ابی حنیفہ علیحدہ ہے نہیں کما مر اسیواسطے کلام مذکور
میں تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نہ کہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کے صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذاہب ثابت نہیں ہوتا اور ثانیاً یہ کہ پہلے ہم نے یہ
بھی تسلیم کر لیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہیں ہو سکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور پھر
روایت بزازیہ ومن علمائے خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فے القراءۃ اخذا بمذہب الامام الخ پہلی
مذکور ہو چکی اور جواب اُسکا بتفصیل دیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے
مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اُٹھ جائیگا اور یہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے نہ
متقدمین کا اول تو یہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ میں سے امام نووی
اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب اُس طرف
گئے اور سبھوں نے اجماع او پر بطلان تلفیق کے مسلم رکھا ہی پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا
ہے تو اجماع ہونا او پر مذہب متاخرین کے ممکن ہی کچھ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں
قال السید السمہودی فی العقد الفرید ومما اشترطه فی جواز الانتقال من اعتبار ان ینقض مثلہ ای الحکم
بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفۃ نص کتاب او سنۃ او نحوھا ذکرہ ایضا فے قواعدہ وتابعہ علیہ ابن دقیق العید
وزاد شرطین آخرین کما فے الخادم فانہ قال ان للجواز ای فے الانتقال لتقلید امام آخر حیث قلنا بہ
شروطا ذکرہ الشیخ تقے الدین فے شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فے صورۃ یقع الاجماع علے
بطلانہا کما اذا افتصد ومس ذکرہ وصلے الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ ینقض فیہ الحکم لو وقع بہ الثالث
انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم اعتقادہ بکونہ متلاعبا بالدین متساہلا فیہ ودلیل اعتبار ہذا الشرط
قولہ صلے اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فے نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس ففعلہ اثم ثم قال الاول
ان ہذا شرط فے جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم الانسان علے ما یعتقدہ مخالفا لامر اللہ عز وجل والا
اشتراط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاہر النص بحیث یکون النص او
مستکرہا فیکفے فے ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہے قلت اما الشرط
الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علے بطلان ذلک مانع من صحۃ التقلید فیہ وبہ جزم القرافی فقال
فے شرح المحصول یشترط فے جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعا فے امر مجمع علے بطلانہ
الاول والثانے کمن قلد مالکا فے عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوۃ فلا بد ان یدلک فی الطہارۃ
التے مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلۃ عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہیدہ

ثم لو انه عمل فی بعضها فی مذہب الحنفیہ ... بمشہور تقسیم الراکب ... ولعی لہ حجۃ ولو
لم ... بشہور ... فی قول الرافعی ... الاولی ... الشافعی ... انتہی ... مشکل من
المطلوب وغیرہ سے ثابت اور ثابت ہے کہ جواز تلفیق جو منقول ہوا ابن الہمام اور ابن نجیم سے تقدیر تشبیہ
محقق ہے کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہو حالت غیر ضرورت
پر تو پس تنافی درمیان قولین کے نہ رہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن الملا فروخ الکی کی جسکو مولف معیار نے
ابن امیر حاج سے نقل کیا ہو اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور وہ یہہ ہے یشہد لہ ان یوسف امام المذہب
الکبیر والمجتہد الکامل لما تقلد عند الضرورۃ ولم یکن ذلک مذہبا لہ بل مذہب یختص الاراء القلیل وان لو تغیر
لم تقع ... انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذہب الی مذہب
اور مرجوح بعد العمل سے یہی ہے کہ علی الاطلاق حکم بطلان انکا صحیح نہیں بعض مواقع میں مثل وقت
ضرورت کے یا حصول ملکہ اجتہاد کے یہہ امور جائز ہیں اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ میں امور
مذکورہ تجویز کرتے ہیں پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہیں فلا یقوم حجۃ علینا اور وہ کلام جو شارح
تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہے خود علامہ شرنبلالی نے خوب اوسکو رد کردیا اور سوا
اسکی بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کے اوپر بطلان قول مخالف کے نقل کرنے
کی یہاں پر حاجت افادہ نہیں اور یہہ جو مولف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اسمین
مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے اوسکا حال سنو کہ شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہے کہ کسی نے
اوپر عدم جواز تلفیق کے اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہے کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکی ائمہ
مین سے جائز نہیں اسپر وارد ہوتا ہے کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہہ نہیں فرمایا کہ جو کوئی اجزا
اور شرائط مذکورہ ہماری میں بیچ مسائل مذہب ہماری کے مخالفت ہماری کرے اور اتباع مجتہد آخر
اختیار کرے بیچ انکی تو وہ فعل جسکے وہی اجزا اور شروط باطل ہے مثلا امام شافعی نے یہہ نہیں کہا
کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکے بغیر شہود کے نکاح کرے تو نکاح اوسکا باطل ہے اور نہ امام مالک
نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید الامام الشافعی نکاح کرلے تو نکاح اوسکا باطل ہے پس جس وقت
ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سے بیچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ امر
ملفق کا سبکے نزدیک کا ہیکو باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک نے

چو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اوس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع
کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکہی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات
نکی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پہر کسی نے اسکا جوابدیا کہ صورت
مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کی پا ئیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب
غیر کے پائیگا تو اسسی بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلئی کہ اگر مقلد جمیع شرائط
وشروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچہہ قباحت نزدیک امام اول کے
نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سی آسان ہے پہر کیا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط
مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے
مستلزم ہے واسطی بطلان عمل کے نزدیک اماموں کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق
ایکمذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط وارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت
جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فی البعض موجب بطلان عمل ہوئی پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہ بات
تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس ثابت پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات
ایک ہی مذہب کی ضروری ہی تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اُس کلام کا علامہ شرنبلالی وغیرہ من المحققین
نے جوابدیا کہ مثلا وہ عمل مختلف فیہ جسکی شرائط مین کلام ہی نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے
اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور متعین کئی مثلا امام مالک نے
کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہی لیکن مہر کا ذکر کرنا اوسمین ضروری ہے
اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سی نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو دیکہو کہ امام
مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک امام شافعی
کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا امام مالک
کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوا ماموں کے نزدیک ماہیت نکاح کے
کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل کو رجو ثابت تہا ساتھہ قیاس مجتہدین کے موجود نہوا
اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئی کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین کے اور کسی
دلیل سے ثابت نتہا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہی اسپر سوا انتفاء علت وجود کے اور دلیل کیا ہے

لیجئے تھے مستند بہ تقریر شرح التوضیح جسکی توضیح امر مذکور فقیہ شرنبلالی پر موقوف ہے لہذا اعتراض لزوم
[illegible] المطلوب [illegible] کلام کا [illegible]
[illegible] وجود محل کا تحقق [illegible] بطلان تلفیق کا [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible] علامہ شرنبلالی کے
یہہ ہے کہ محل [illegible] کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہین ہوا اسواسطے کہ قیاس مجتہد
کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہین ہے اور قیاس نے اُس عمل کو ساتھ شرائط مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ
کے ثابت کیا ہو پس جب عامی نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق ایک مذہب مجتہد کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا
اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اُس غیر کے بھی ترک کر دیا پس اسجگہ پر نہ
ایک کے مذہبین مین سے عمل جو ثبوت اسکا بقیاس مجتہد تھا باقی نہ رہا پس متصف ساتھ آمریت کے کون شی
ہوگی لیکن کوئی عمل معتبر شرعی ہے چاہیئے کہ اسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط مین آنون ہوا اور جب
عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہ ہوگا تو اتصاف بالامریت کیونکر ہوگا تفصیل اسکی یہہ ہے کہ مثلا وضو
کے شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابو حنیفہؒ مین قرار پایا اور پانی کمتر عشر
عشر جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہین اور امام شافعی کے اجتہاد مین مسح تین بالون کا سر کے مثلا
رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمین کچھ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس عورت
ناقض ہے وضو کا پس جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین مین اتباع کیا شافعی کا تو موافق مذہب
امام ابی حنیفہ کے وضو منتفی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کے اور پھر عورت کو مس کرنی
مین اقتدا کیا امام ابو حنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفی ہوا باعث تحقق ناقض اور رفع
کے پس موافق مذہبین کے اسجگہ عمل موجود نہوا تو متصف بالامریت کون شی ہوگی اور یہہ کہنا کہ مثلا
امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اُس عمل کے جو ہمارے قیاس
سے ثابت ہو کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہون نے
ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن
اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتھ انتفاء اسکی کے بحکم اذا فات الشرط
فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعا ہو جائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہی کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھہ معنی نہ بنین گے اب بسبب
قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت تلفیق مین موافق کسی مذہب
کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف ساتھہ صحت وفساد
کے کوئی شی نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت وفساد کے کوئی شی
نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف ساتھہ صحت
وفساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت وفساد کے نہین تو تقلید اوسمین ہون نہین
ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید ہون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ ہونیت تقلید
کے بیچ بعض شرائط کے صورت تلفیق مین باطل ہے اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ مع
التلفیق لا نجد شیئا لنحکم علیہ بالصحۃ والفساد واذا عار اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل لیستلزم وجود
موصوف لیقال بموصوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشی حالۃ التلفیق فانتفی اذا عار الاہونیۃ فلا نحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین
توہم مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہایا کہ یہہ صغرے قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ علی المطلوب
لازم ہوا یہہ نسمجھا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہے بلکہ یہہ دو مقدمہ بدیہی ہین اذا
فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف ہے اوپر نہونے عمل مقلد
کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کرچکے فساد اس فساد مزعوم
کا بیشتر بحث نے واضح ہوچکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر وغیرہ مجوزین تلفیق
کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ المکی کی تجویز تلفیق سے یہہ ہی کہ حالت ضرورت وغیرہ
کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اوسکی اسپر بالصراحۃ دال ہے فلا یکون کلامہ حجۃ علینا فافہم و[illegible]
ولا تکن من المتعصبین المخطئین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق سے عدم
تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئی کہ ممکن ہے کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کے کیجاوی تو جواب اسکا
یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا غیر
مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا وقد مر مثلہ فتذکر

قال صاحب التحرير یہ جو کہ کہ تلفیق ترتیب صاحب کو اتفاق اور ابن الہمام کے جواز تو
موجب بات الخ قال مؤلف المعیار جب صاحب تحریر کا الخ اقول مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت بیان
کی ہے یہہ بھی اثبات تلفیق میں نقل کیا ہو جیسا آن کہ منہ الاستبدال الخ اسکا حال تفصیل سے
کیا ہے اسکو دلالت اور اسباب کے نہیں ہو کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہے اور ابن الہمام کی
نقل دال اور تجویز تلفیق کے نہیں نقل کی ان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے تاکہ وہ کلام ابن الہمام کا
نہیں علامہ شرنبلالی نے اسکو خوب رد کر دیا ہو اور جتنے توجیہات فاسدہ وہ کرا دیتے سب دفع کر کے تفصیل
اوسکی کر دی ہے اور کلام ابن العلاء فرخ اور شاہ ولی اللہ تاکہ محال اسکی معرض بیان میں آئیگے
اسیر دال نہیں کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا نفس الواقع ہو ثابت الامر یہہ ہو کہ ان صاحبین کے
نیہہ میں ترجیح جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گذر چکا ہو وہ ترجیح انہوں نے نقل کر دی اس
سے ثابت ہوا مذہب جواز تلفیق کا نفس الواقع لازم نہیں آتا جب تک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ تکبیر
اد تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہو اور مؤلف معیار نے سوا تکرارات کے کوئی تصریح اسکی کلام دونوں سے نقل
کی پس منصف کو غور چاہیے کہ غلط فہمی کا دیر مؤلف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا بلا قرینہ
ہے اور مجبر ہے اغفی طاعن کا اور جسجگہ مؤلف معیار سب وعدہ اپنے پھر اس کلام کیطرف رجوع کریگا تو وہیں
پر انشاء اللہ تعالی جواب مفصل سن لیگا قال صاحب التنویر اور جو تھا طریق الخ قال مؤلف المعیار
اس جسر میں یہہ خرافات کیا ہے الخ اقول جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ میں تمیع حوادث و اجتہادات
میں تقلید امام معین کرونگا تو بلا شبہہ اوسکو موافق ادلہ مذکورہ سابقہ کے بنا وجہ معتبر تقلید امام آخر کے
جائز نہیں ہے کما مر پس مؤلف تنویر نے مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہیں کیا دونوں کے حق میں روایت
عدم جواز انتقال نقل کر کے تشبیہہ دی ہی مقلد کو ساتھ مجتہد کے اور وجہ شبہہ کو بیان کیا ہو تفصیل پھر
اسکی یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لاعلی التعیین مخالف ہر اجماع کے بیان اسکا یہہ ہے کہ
کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا میں مجتہد کو خلاف اپنے اجتہاد کے حکم کرنا نہیں جائز اور نقل
کیا اسکو مسلم سے پھر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہے یا غلط اور ملتزم مذہب معین اگر مذہب غیر
پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہی اور نقض
دیانت ہے اجماعاً پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس دعوی پر روایت در مختار

انّ الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہے نقل کردی پس یہان سوچو تو کہ قیاس کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہے اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کے بلا تامل منافی اجماع ہے اور حال تینتیس ۳۳ روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھ چکے کہ اُس سے ہرگز مدعای مؤلف معیار پر نہین آتا پس بار بار اُسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول ولو حکم المقلد بخلاف اجتہاد امامہ جرٰی علے جواز تقلید غیرہ ای انبنی الحکم علے ما سیجیٔ من المقلد ہل لہ تقلید غیرہ انتہی جس سے مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اُسکا جائز ہے ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعای مولف پر دال نہین اسلیے کہ معنی اس عبارت کے تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کے تو جواز اور عدم جواز اُسکا مبنی ہوگا اوپر جواز اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنی اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چھوڑ کر دوسری امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنی امام کی چھوڑ کر دوسرے کی درست نہوگی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کے بھی درست نہوگا پس اس عبارت سے یہہ کہان مفہوم ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کے حکم کرنا درست ہے اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام اپنے کے سمجہنا حتما عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی بعینہ اسیم کلام ابن الہمام سے شرح نقل کر چکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا نسبت زمانہ سابق کے مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اور بہ نسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بہ نسبت اس زمانہ کے بالا ولی حکم کرنا مذہب امام آخر پر اصلا جائز نہین کما مرعن فتح القدیر فتذکر پس علے التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ سابق پر فلا یفید الخصم و لا ینافی ما قصدنا فافہم قال صاحب التنویر نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کی وفی الفتح الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سے وہی لغزش کیا ہے الخ **اقول** عجب بی انصافی مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث و تحقیق کو بالکل چھوڑ دیا ہی اور باینہمہ زبان طعن وتشنیع ایسی دراز کی ہے کہ واپس پھرنا کے ہرگز شایان نہین پہلا مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سے عبارت قالوا انّ المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہی دیکہنا چاہیے کہ حموی مین اسی طرح منقول ہی یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدہ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی عمرا تغییر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اوسنے جو کوئی تحریف جو منافی ہی

دیانت کے تحسین کی اور اگر حموی مین ایسا کلام منقول نہین ہے تو شاید الواقع پس حسن اسکی مولف تنویر سے
ہو نہ ہو اور جواب بھی بہت منقول اسکا ہے لیکن چونکہ ایسا کلام مذکور ہے لہذا اوس جواب کی بابت تحقیق
بیکر شفقت سے محل مولف معیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اپنے محل سے دیکھ لے اور جان لے
کہ اعتراض مولف معیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہین باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ
حکم جو اوپر رہا اسکا جانب مولف تنویر سے لازم نہین کہ لایخفے علے الواقفین لقواعد البحث لیکن بر تقدیر
وروده للفقیر الشکور عن المومنین الشائلین اسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھو کہ اصل غرض حموی کی یہ ہے
کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے کسی طرف دوسرے مذہب کے جائز نہین ہے اور موجب
ہے تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہوا اور جس وقت باوجود
حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجہ اولے جائز نہوگا اس مضمون کو
حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا بایں طور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا مین وہ بقرینہ سیاق و
سباق راجع ہے طرف فقہا کی پس اصل غرض حموی کے کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل
فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اوس کے عدم قبول
سے وقوع منع فقہا کا اکھڑ نہ جائیگا اور یہ مقصود حموی کا نہین ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک بھی
انتقال ممنوع ہے اگر یہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر سے نقل
کرتا تو بلا شبہ اسپر تمہارا ایسا اعتراض کہ لا تقربوا الصلوٰة کو لے لیا اور انتم سکارے کو چھوڑ دیا وارد ہوتا
والیس فلیس اب ہم کہتے ہین کہ مولف معیار کا مدعا تو یہ ہے کہ انتقال مطلقاً جائز ہے خواہ بضرورت
ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اوسکی اور خواہ مع مخالفة القدر الاجماعے
ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ مین ہو یا اور مین تو یہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہین
ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت مین فقہا سے مخالفت بھی نہین اسلئے کہ مقصود اونکا
یہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقاً کلام فقہا مین واقع ہے تو یہ بات واسطے روکنے عوام الناس
کے ہے اتباع رخص سے کہ اسمین مقلد عامی تشدیدات شرع کو ہاتھ سے دے بیٹھتا ہے اور مذاہب
کو تتبع اہوا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص مین فی نفسہ کچھ مضائقہ
نہین پس یہ امر کچھ مخالف غرض فقہا کے نہین ہے منع کرنا اونکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہیں نہ باعتبار اصل کے فلا منافاۃ بینہ وبین الفقہاء اور علی تقدیر تسلیم منافات کے اعتبار اور عمل
کے قابل قول فقہا ہے ایک ابن الہمام یا مثل انکی اگر کسی امر میں خلاف کریں تو خلاف انکا قابل عمل کے نہیں
کما اشرنا الیہ سابقا بنا بر آن وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مؤلف معیار نے نقل کیا اور اصل
عبارت میں علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کر کے بطور حاصل اور مقصود کے ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہے تا
اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کھلجاوے اور یہی تحقیق کلام ابن الہمام مرتبہ تفصیل میں آوے قال ابن الہمام
فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب الحکم وخطائہ وعلی ہذا اذا استفتی
فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل
الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب ذلک المجتہد او اخطأ وقالوا المنتقل
من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد وبرہان اولی ولا بد ان یراد بہذا الاجتہاد
معنی التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ الانتقال انما تتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ
وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلا والتزمت العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف
صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ
من المسائل التی تتعین فی الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج
الیہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسؤال انما یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ حینئذ
اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا
اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل وکون الانسان یتبع ما ہو
اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ الاجتہاد وما علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب
ما خفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول وباللہ سبحانہ التوفیق یعنی جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس وقت
سائل نے دو مجتہدوں سے ایک حادثہ میں سوال کیا اور ان دونوں نے حکم مختلف بتایا تو چاہیئے کہ جسکے
طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار کرے جسکی طرف میل قلب سائل
نہیں تو بھی جائز ہے اس سے یہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت انتقال تقلید اسکی سے
درست ہو اسلئے کہ اس عبارت سے یہ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہ حال ملتزم تقلید معین کا ہے یا غیر ملتزم کا اور
نہ یہ بات کھلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

دیں اسکے انتقال تقلید مجتہد معین سے اسکے ممنوع ہونے میں بحث ہو لازم نہیں آتا اور یہ بھی ظاہر ہے
کہ یہ حکم ثبت ضرورت کے ہر فرد پر نہیں جو حق التزام اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حکم باعتبار اصل کے ہو دیں
عروض عوارض کے ہو اور جب عوارض ایسے لاحق ہوں کہ تقلید مجتہد معین لازم ہو جاوے تو اسکی نفی اس
کلام سے ایسے ہونا انتقال اس حال میں لازم نہیں چنانچہ تقریر ابن الہمام جو پیشتر گذرچکی اور بھی آگے کو
معنے کہینگے آتی ہے اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور یہ جو مقولہ فقہا نقل کیا ہے کہ منتقل ہو سبب
کسی اجتہاد و برہان انتقال کرے تو بھی مستوجب تعزیر ہے پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بطریق اولیٰ
مستوجب تعزیر یا زیادہ آثم ہوگا معنے اسکے یہ ہیں کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہیں ہو تو ایسا
اطلاق کیا جائیگا مقلد کا ہیں مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تھا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل تھا
پھر اسنے بعد التزام مذہب معین کے اپنے فہم اجتہادی سے بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چھوڑ کر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہ شخص مستوجب ہے تعزیر کا بسبب اسکے کہ اس زمانہ میں نفوس پر اتباع ہوا غالب
ہو گیا ہے پس اس انتقال میں نیز منتقل کو تو نفس محمود ہونا مشکل ہے اور بھی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہو جاویگی اور مذاہب مجتہدین کو ملعبۂ اہوا بنالینگے پس جب
مقلد صاحب ملکہ اجتہاد کا یہ حکم ہوا تو غیر مجتہد یعنے عامی اگرچہ کچھ پڑھا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولیٰ انتقال
پر موجب تعزیر ہے پس اسمیں جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اس جگہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
لیجاویگی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا ساقط ہے اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہے تقلید کے
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہیں تو مراد مقلد سے جو
کلام فقہا میں ذکر ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکھتا ہو یا نہیں
اب انتقال اسکا کسی مذہب سے ساتھ فہم اجتہادی اپنے کے ممکن ہے پھر اجتہاد کر کے یا بمعنی تحری
اور تحکیم قلب کے لئے ذکر کیا حاجت ہے اور نہ لیتی بعد ما فی کلامہ و تقدم الاشارۃ الیہ فے ضمن قول شارح
التحریر لینبغی کراہیۃ یہ بات علے ایسیر ینتقل الیہ الحسب تحریر جو ہے کہا کہ علے تقدیر التسلیم یہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہے نہ مطلقاً پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین لازم ہو جاوے تو اس حکم سے منافی نہیں سو یہ کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہے چنانچہ فتح القدیر
میں ہو چہ کتاب القضا کے فرماتے ہیں کہ جب قاضی کہ اپنے مذہب کو چھوڑ کر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام اعظم ابی حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عمدًا کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دونو
صورتون مین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہی اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع ہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنی کے حکم
کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورتونمین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا
مختار ہو کما قال والوجہ فے ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدًا لا یفعلہ الا لہوی باطل
لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلدہ الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فے القاضی المجتہد انتہی
مختصرًا وقد مر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے نقل مین کچھہ تصرف نہین
کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے فانو کے سر سے حرف فا کو اڑا دیا اور جو
حاشیہ صفحہ ۲۲۲ مین ہے
سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہے محض بیجا ہے اسواسطے کہ
مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سے نقل کیا ہی نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچھہ تصرف نہین کیا اسواسطے کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہا
نقل ہوچکی اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا فانوا سے پہلے کہان ہے البتہ عبارت عقد الفرید جو مؤلف
معیار نے نقل کی ہے اوسمین فکانوا ہی سوا اوسکا حال یہہ ہے کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہا نہین
ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتھہ تقدیم اور تاخیر اور تغیر
کے نقل کیا ہے اس سے سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا ہے
اوسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا
کا حکایت کرنا مقصود ہی پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ انتقال
ایک مذہب سے دوسرے کی جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہاء مانعین انتقال کو بے بہرہ
قرآن اور احادیث سے ٹھہراتا ہے اسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی نرے بے بہرہ ہین قرآن
اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طرق ادب اور آداب علما سے اور مبنی ہے تقدیر تسلیم نقول
مذکورہ مؤلف کی اور بر تقدیر دلالت اوسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز
سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور مبرا بجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ
نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلا ثابت نہوگا اور تلفیق

اقوال مستحق ہونا انتقال اور تجویز انتقال میں جو ہے کہ مذہب معین کی اتباع سے خارج ہو ثابت عدم جواز
اور اجتہاد ہونا مستفتی کا یکے ہو تجویز اتباع سے مختص ہو امور مذکورہ کے اور جو عبارت مؤلف نے قاری
قاری کا رسالہ سہم الفواتر سے نقل کیا اسکا حال یہ ہے کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری نے
واسطے کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نے پہلے کلام کو ذکر نہ کیا وہ یہ ہے اجمع الفقہاء والعلماء
ان المفتی یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل لہ ان یفتی فیما لا یحفظہ قولا
من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول بزدوی میں کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اسکو فتوی دینا بغیر اقوال محفوظہ کے حرام ہے اسی بات پر
الہیت سے الجزر دلیل کہا و فی الظہیریۃ روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این
قلنا انتہی یعنی یہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہ ماخوذ ہے قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہیں کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوے ہماری قول پر نہ دے اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہے مجتہد کا دونوں ... سے ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیئے اب غور کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال سے بھی کیا ربط و علاقہ اور یہ جو خود مؤلف معیار اوسی رسالہ ملا علی قاری سے بھی نقل کرتا
ہے فنعم یجوز للعامی ان یقلد العالم ولو متقلدا للضرورۃ وامر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا
کہ قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکہ مقبول ہو بلا دلیل شرعی اور بغیر نقل کے مجتہدین
سے انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جسجگہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بحیثیت ضرورت امر دین
کے علماء متقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ کا بیچ حق منتقل میں نملا تو موافق تمہاری
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علماء متقلدین سے ہیں عامی انکے قول پر عمل کریگا علاوہ اسکے یہ
تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہیں علماء مجتہدین کا ہے جیسے ابو بکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کا بعض ان نقول میں سے ... الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہیں کہ مؤلف معیار نے جو روایات جواز
انتقال و ترک تقلید نقل کے ہیں وہ بھی جبتک اقوال مجتہد نہ ہونگے مثبت جواز انتقال القول مؤلف نہونگے
اور حال یہ کہ ان میں کوئی بھی قول مجتہد نہیں ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب مختصر المحصول اور مولوی حیدر جیسے لوگ وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابو بکر جوزجانی

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سے مجتہد نہین پھر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق ثبت انتقال نہو گا
اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے یہہ قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی کا نقل
کیا اوسمین سے جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہی کہ اول تو
یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہارے ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہی اور ثانیاً یہہ کہ اس کلام
مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کے مصرح مذکور ہے کہ یہہ قول جواز
انتقال کا مذہب ہی غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سے منع کیا ہی اور اس محل
مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اوسکی عنقریب آتی ہے تیسری یہہ
کہ یہہ کلام حق مین اوس شخص کے ہی جسکے لئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جسنے ایک مذہب معین
اختیار کیا اوسکی لئے یہہ حکم نہین جو سمجھے کیونکہ یہہ حکم بالنظر الے الدلیل و بغیر عروض مصلحت کی ہی اما بالنظر
الے المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہی چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام رافعی اور نووی موجود
کے اخیر کو بھی فرماتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فیتلخص مما فی الروضۃ حکایۃ
خلاف فیہ وان الراجح الجواز ما لم یتلقط الرخص فانہ قال فے اصل الروضۃ لا یشترط ان یکون للمجتہد مذہب
مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا یلزمہ الاجتہاد فی
طلب الاعلم و غلب علی ظنہ ان الثانے اعلم فینبغے ان یجوز بل یجب وان خیرناہ ای وہو الاصح فینبغے
ان یجوز ایضاً کما لو قلد فے القبلۃ ہذا ایاما و ہذا ایاما ولو قلد مجتہدا فے مسائل و آخر فے مسائل آخرے
واستوی المجتہدان عندہ و خیرناہ فالذی یقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمے اذا قلنا لا یجتہد
فے الاوانے والثیاب لہ ان یقلد فی الثیاب واحدا وفے الاوانی آخر لکن الاصولیون منعوا منہ
لمصلحۃ انتہے وقد علمت ان النسبۃ للاصولیین ہو احد المذہبین وان ما اقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن
برہان من ائمۃ الاصول و غیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین معظمہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما اوضحہ
النووی بقولہ لئلا یتلقط رخص المذاہب فانہ قال فے زیادۃ الطولیۃ و بل یجوز للعامی ان یتخیر و یقلد ای
مذہب شاء ینظر ان کان منتسبا الی مذہب یبنی علے وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی بل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلے ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیقلد
اہلہ وجہان کالبحث عن الاعلم وبہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فے کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہاء

والحق ان مذهب المجتهد ليس ... حتى انه حنفی ... الاول ... المذاهب مذموم ...
فلذا ... ان ... بمذهبه ... ليس له المذهب ... والحق ... وجه ...
المذهب ... الذي ... الدليل ... المذهب بمذهب ... بمذهب الشافعی ... اور ...
من ... الرضى ... من ... تبعیّہ لہم ... ہے آپ کہیں گے یہ بات کہ ... کیا کرنا ہے
بعض لکھتے ہیں کہ جو نص ... میں ہے ... انتقال کے ... اور بعض کہتے ہیں ... بلکہ ... تفصیل ہے اور وہ
ہے کہ مقلدین اصولیین کے اور شافعی ... منع انتقال کے بغرض ... ہو ...
مطابق ہے ... مذہب ... کے ... ترجیح ہوتی کہ مذہب ... سے جواز انتقال ہوتا اور
مذہب ہوتا ان کا انتقال مذکور سے ثابت ہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے
ہیں تو بغرض منفعت ہی کے فرماتے ہیں کہ ... اس زمانہ میں ہی اور بغرض اصل کے اور زمانہ سابق کو مراعات
تحسین ... بعض ... فرماتے ہیں ... نعيم ... اختي نقله السيوطی فی
جزیل المواہب ... بعض زمانہ سابق کے کہ وہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تھا انتقال کرنا جائز تھا
اور اس زمانے میں انتقال کرنا ... ہے اور وجہ اسکی بار بار ذکر ہو چکی کہ اسمیں خوف ... ساتھ ... بھی
مذاہب ... ہونیکے اور ... مذہب ... ہے اور اکابر دین کے اور ... سے ...
مسلمین کے جیسا علامہ شامی نے ... اشارہ فرمایا ہے اور ہمنے اس کلام کو تفصیل نقل کر دیا ہے
یہاں ... فائدہ ... لکھتے ہیں کہ ... سراجیہ ... در مختار میں نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا مذہب
چھوڑ کر ... مذہب شافعی کے نقل کرے تو اسکو تعزیر کرنا چاہئے اس حکم کو علامہ شامی نے محمول فرمایا
اس صورت پر کہ انتقال مذہب ... دنیوی کے واسطے کسی غرض محمود کے نہو اور بدون تحقیق انتقال کے ... لیکن
تو در صورت حصول قوت اجتہادی کے وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنے کے اور قوت مذہب غیر کے اور
ایک سوا اسکی ... صورت کو غرض محمود فرمایا اور سوا اسکی کو غیر غرض محمود میں داخل کیا چنانچہ بارہ کلام اسکے
کا یہ ہے ای اذا كان ارتحاله لا لغرض محمود شرعا لما في التاتارخانية ولو ان رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح
له كان محمودا ماجورا اما انتقال غيره من غير دليل بل لما يرغب من عرض الدنيا وشهوتها فهو المذموم الآثم
المستوجب للتعزير لارتكابه المنكر في الدين واستخفافه بدينه ومذهبه ... ذلك
تقرير بعض المجتهدين ... في بعض الكتب من اطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد فيحمل على تقليد الائمة المجتهدين

فان العلماء حاشاہم اللہ تعالیٰ ان حرموا الانتقال ورا مذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون ترک العبارات بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالیٰ بہم وامانا علے حبہم آمین انتہی مختصراً ہہنا وقد مر منتوی قبل آیہ دیکھو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع مانعین انتقال کی راجع ہے طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہی ساتھہ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آرا ہے طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحۃ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وہذا ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد بہ لکن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعاً انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں یہہ فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اوسی منع فقہا نقل کے اور بحر العلوم نے نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہو تو اسباب مفضیہ طرف اوسکی بھی حرام ہوتے ہیں اور ہر گاہ اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالباً پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی انتقال مفضی طرف اوسکی بھی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی نقل کرکے اوس سے یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے غرض محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکی انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے پس مقصود مؤلف اسلام سے برنہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے خذ ما صفیٰ من ہذا النقل ودع ما کدر الخ یعنے سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہوا وسکو قبول کر لو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو اوسکو رد کر دو اور امر مخالف ہوا میں اوسی شخص کا قول جسکو بار ہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تھا اور آپکے کلام پر مدار اپنے ادلہ کا رکھا تھا جہوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اوسی شخص کو امام کا امام باقی رکھو یہہ عجب ہی شان مسلمین سی البتہ اسطریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی تہیں جنکی حق میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے افتؤمنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس جگہہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہی اسواسطے کہ عامی کے لئی اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بیمعنی ہے اسلئی کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہے کہ اوسکی لئے اجتہاد نہو اوسمیں تو یہہ ہی دلو ان رجلا برئ من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتہہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور اپنی

قوت و ضعف اور بھی کسی مذہب کے اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرے اور بالفرض اگر فقہا میں بھی ذکر ہو تو مراد اس سے مقلد ہی ہو جو مقلد مجتہد مطلق کے ہوتا ہے یہ عامی مجتہد سے اجتہاد کی منافات نہیں کیا کہ جو لوگ شامی تیسرے مقلد مذہب امام اول کے کیونکر فرماتے ہیں کہ انتقال غیر مذہب میں غیر دلیل اور بلا غرض نہیں غرض دنیاوی اور شہوت نفس التزام الخ یعنے انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے غالبا ہو جو الشہ ہوتا ہے پس اس میں کچھ قباحت نہیں اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئے کہ وہ لیاقت فہم دلیل کی نہیں رکھتا پس تبرا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمین جب مولف نے اجتہاد سے مراد تحری لی ہے تو دلیل سے کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کرے کب حاصل ہوتی ہے پس عامی متعصب کو ایسی دلیل کہاں سے ہاتھ لگی حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سے پناہ دے اور منکرین کو ہدایت فرماوے آورده جو مولف معیار بعض شرطیں انتقال کے بعض علما سے نقل کرکے اوسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اوسمین بہت سی اشتباہات اور غلطیاں ہیں لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا مستند نہیں اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اوسکے طرف التفات نہیں کرتے **قال** صاحب التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم میں الخ **قال مولف المعیار** اسکی دو جواب ہیں الخ **اقول** ذرا منصف غور کرنا چاہئے کہ مولف معیار کسطرح بے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ صاحب تنویر نے شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جس وقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابو حنیفہ مثلا پس لازم ہے اوسپر استمرار یعنی تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب میں مولف معیار نے پہلے یہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم میں کہ ظاہر ہے یہ بات کہ اللہ تعالی نے کسیکو یہ تکلیف نہیں کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دو تو کلام ملا علی قاری کے متعارض ہونے اور بنجوائی اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایہ اعتبار سے ساقط ہو گئے انتہی شاید مولف معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہیں گذری اور بطرق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر نہی صریح **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا** کا مرتکب ہوا حاصل کلام مذکور کا یہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنے کے مقابلہ قول محقق میں نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کی جائز نہیں

چنانچہ تصریح کلام اونکی پیشتر رسالہ رد قفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مؤلف
معیار نے اپنے زعم مین معارض ٹھہرایا یہہ ہے لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علی کونہ منکرا
ومحل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبة فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان ینکر علیہ ای علی
الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیة عمدا بالذبح ولا للشافعی ان ینکر علی الحنفی
فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار اخذہا بشفعة الجوار الی
غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح بلا ولی ویطاء زوجتہ او رای
الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند امامہما دون امام آخر فہذا فی
محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبة والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ
ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان
یاخذ بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فاذا ان
مخالفة المقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفة الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمة فی
بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ
الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ لا حسبة الا فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما
کاکل المیتة والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد ان یختار من المذاہب ما اراد رفقا بہم
ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان تؤتی رخصہ کما یحب ان تؤتی عزائمہ وقد قال تعالی
فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فمن تبع عالما لقی اللہ سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا
ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر الحاجة اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہی کہ تقلید
مجتہد آخر کے بعض مسائل مین تجویز کی گئی ہے یہہ اوسی صورتمین ہے جنکو ہم بارہا مستثنی کر چکے ہین آپ غور
ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تجویز مخالف ملا علی قاری کے کہان اور دونو کلامونمین سے علی قاری کے تعارض
کب ہی اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے
اونکے واسطے قول مخالف قران اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۳ روایت کے پیش کرنا سوا
مضحکہ کے کیا ہی انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ مباحث سابقہ سی ناظرین منصفین پر واضح ہوگیا ہوگا کہ مسئلہ
وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہی قران شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

دوسرا جھوٹ یہہ کہ جو لوگ قول مخالف دلیل کے ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے اونکی واسطے قول مخالف قران اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور مخالف ۳۳ روایات ائمہ سلف اور خلف کے لا کر پیش کرنا [illegible]

[illegible]

سو جو روایت جو مولف معیار نے نقل کے ہین ہر ایک کو انہین سے محل جانے کہ وہ وافی نہین تقلید کا
شخص معین قول کرتے مین نہین ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہ ائمہ مجتہدین سے جو خیال مولف معیار مین سمایا ہے خیال خام اور سودای نا سرانجام ہے
مولف کو تو کچھ عالمانہ بلکہ استعداد و کمال طالبانہ بھی نہین ہے جو ایسی دعاوی صرف نا ہنجار لاتا اور
سینہ آتش تحقیق مین دست از پا نشناختہ سکندر مین کھاتا اور مقالی مذکورہ روایات کو سمجھکر اکابر دین پر زبان
لعن و تشنیع چلاتا اور اچھی کتاب اور ہر بات اوسکی کو نقارخانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی مرتب الشان
بتاتا اور جسکو اس امر مین اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مولف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کرے
تا صدق مقال اور حقیقت حال کھلجاوے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال**
صاحب التنویر اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مولف المعیار** یہہ قول صاحب بحر کا مطلق
تقلید ابو حنیفہ مین نہین ہے الخ **اقول** یہہ کلام صاحب بحر کا تو جب علی مقلد ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز
لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ خاص وقت عصر مین اسواسطے کہ اس کلام
مین کوئی لفظ مفید تقید نہین ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجہ مقتضی اسکا ان انتہی بات مسلم ہے کہ وقت
عصر مین بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد محض کو تو کسیطرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید
امام اپنے سے ہٹنا جائز ہی نہین اور وہ مقلد جو مجتہد فی المذہب ہو اوسکو یہہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف
دلیل دیکھکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام مین سے مطلقاً
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ الرحمۃ
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول
الاقوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا فہو صریح فی
ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب
السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہہ حکم فرماتے ہین کہ اسکو
قول امام پر عمل کرنا واجب ہی مطلقا اور واسطے مجتہد فی المذہب کے یہہ حکم کرتے ہین کہ وقت عصر مین دلیل
امام کو ملاحظہ کرے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دی نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تھا اور دوسرا کلام حق عارف ادلہ حین تعارض
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب
ہے کہ انکے ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز
عمل نکرے اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کے کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بحجت قوت
دلیل کے فتوی دینا چاہیئے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احدہما کو حرف
تقیید آخر کا گردانا کیونکر ہوسکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی مین
ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہی لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین واسطے مقلدون کے اور
طریق ثبوت خاص کا ساتھ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطے عام کے
ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بھی ثابت ہو جائیگا مثلاً محل مذکور مین تقلید امام فی وقت العصر
خاص ہے اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام
واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولے واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے کہ زید ضاحک
ہے اسلئے کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہان یہہ نہین کہہ سکتے کہ
انسان جو حد اوسط ہے مراد اس سے زید ہی ہی اسلئے کہ اسصورت مین بھی مصادرہ لازم ہوگا اور یہی تقیید
عام کے بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت واضح ہے دیکھو علامہ
شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوٰۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ
کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہے اور علی العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر مین تھی کما قال
فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کمسألۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوٰۃ
وفیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب
افتا بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

حکم وجوب تقلید امام ابو حنیفہ

بہ تخصیص ہے فتاوی خیریہ سے وہی مفہوم ہے کہ جزئیت سے اتباع اور بعد العلامۃ قاسم بھی جیسی یہ شئی
نہیں وشلیت نہ ابن قسیم رفع ہو کہ صاحب بحر کو ششیخ سے ثابت کرنا وجوب تقلید امام کا جمیع
مسائل مین بلکہ خاص وقت حصر مین اور قرینہ واضحہ اسپر خود کلام صاحب بحر مین یہ ہے کہ دلیل مین آپ
کلام ہے کہ فوجب علی مقلدی ابی حنیفہ الخ قول شیخ قاسم کو نقل کرتے ہین اور حاصل اسکا یہ ہے کہ جو
تقلید کرچکا ہو اوسے بعد اوس مسئلہ مین نہین اور یہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے جمیع
جمیع مسائل ہے کہ خاص وقت عمل مین لیکن مولف معیار نے جب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے
اوپر وجوب تقلید کے علی العموم منافی اپنے مدعا کے دیکھا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتھ وقت
حصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ یہ سمجھا اور کوئی وجہ معقول نکر سکا اور یہ سمجھا کہ اگر مین کوئی
بات اسکے جواب مین زبان اردو مین بولونگا تو ہر اردو شناس شناعت اسکی معلوم کریگا لہذا عربی
زبان مین جواب دون تا غلطی اوسکی اگر لیجے تو بعض علما پر نہ ہر اردو شناس پر اور وہ کلام جو عربی زبان
مین بولا ہی ترجمہ اوسکا یہ ہے اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی فوجب علی مقلدی ابی حنیفہ
الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہی اور قول شیخ قاسم کا صراحۃ دلالت کرتا ہی اثبات پر کہ التزام تقلید کا علت
ہے واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب انکا قوی ہو یا ضعیف تو مین جواب مین اس اعتراض
کے کہتا ہون کہ تونے جان لیا اثبات کو کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے وہی ہے کہ جس حادثہ مین
تقلید کرلی ہے پھر اوسمین چھوڑنے کا حکم نہین تو سمجھ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا تو
اوسی حادثہ مین تھا جسمین مقلد نے تقلید مجتہد کرلی ہے نہ جمیع حوادث مین پس اس کلام کو دلیل گردانی سے
معلوم ہوا کہ وجوب اتباع امام کا اونہین حوادث مقلد فیہا مین پس مطلب ہمارا یہی تھا کہ صاحب بحر نے
حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل مین نہین کیا بلکہ وقت حصر مین خاصۃ اور یہ بات سمجھی گئی اوس
کلام سے جسمین قوت دلیل کا ذکر کیا ہے اور یہی نہین حکم کیا جمیع حوادث مین بلکہ حادثہ خاص مین
جسمین تقلید کرلی ہے اور یہ بات سمجھی گئی دلیل گردانی کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمہ کلامہ راقم الحروف
کہتا ہے ناظرین کلام سابق ہمارے پر یہ امر واضح ہوگیا ہوگا کہ یہ جو بعض محققین نے حادثہ مقلد فیہا مین رجوع
سے منع کیا ہے مقصود اوس سے یہ ہے کہ اس صورت مین کوئی وجہ جواز رجوع کی نہین پس اگر علی الاطلاق حکم
عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اسکی یہی ہے اور سوا اسکے اور صور تو نہین قطع نظر جواز

سکے تو رجوع جائز تھا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علے النفوس کے حکم عدم جواز رجوع کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے تو وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرلے ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین تقلید کرلی ہی نہ مطلقاً انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوے تو جب بھی تقلید خاص وقت عصر مین اس سے کیونکر معلوم ہوگی اسلئے کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہی یعنی کبہی حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ابہی مقلد نے اوسمین تقلید امام کی نکی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بھی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا مین امتناع رجوع سے عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام ابی حنیفہ بیچ وقت عصر کے خاصتہ سمجھا گیا اُس کلام سے جسمین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر بیمعنے ہی اسلئے کہ جس جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی وہانپر تخصیص وقت عصر سے کیا علاقہ جہان کہین دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہی خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ بات ہی کہ وقت عصر مین بھی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہے سو یہہ امر موجب تخصیص نہین ذرا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد اونکی جو ابن الہمام ہین دونون سے یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح ومفتی بہ علے الاطلاق قول صاحب مذہب یعنے امام ابی حنیفہ ہے نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اُسکا وقت عصر مین ہوچکا وہو ہذا فحصل لنا من کلامہ وکلام شیخہ انّ الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید منہ انہ لا یُفتی ولا یُعمل الا بقول ابی حنیفۃ ولا یُعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیلہ او ضرورۃ او تعامل کما قدمنا فی وقت العصر واستفید منہ ایضاً انّ بعض المشایخ وان قال الفتوی علی قولہما وکان دلیل الامام واضحاً ومذہبہ ثابتاً لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی مع ہذا کلام کو مؤلف معیار مین اور بھی شناعتین ہین غالباً ناظرین اوپر کیا پر مخفی نرہین گے لہذا ہم بخوف تطویل اوسکی تفصیل نہین کرتے قال صاحب التنویر اور کہا تفسیر احمدی مین الخ قال مؤلف المعیار اسکا وہی جواب ہے جو ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہی انتہی اقول اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے دوسرے جواب کا جواب ہے اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

پر حکتا انتہی حال یہ ہے کہ مجھے بہت سے اقوال علماء اصول و فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید
کے زوال ہین نقل کر چکا ہوں اور انشاء اللہ تعالیٰ بعد اتمام بحث کے اور بھی نقل کرونگا اور وہ اقوال
جو مصنف مؤلف معیار تھے اسکے معانی ظاہرہ صحیحہ منضبطہ ذکر کر دئیے تا ناظرین منصفین پر روشن ہو کہ اوسکی تحریر
از قبیل ہیچ ہے کہ علامہ صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہ جو کہا ہے کہ تفسیر احمدی
مین لکھا ہے کہ جو کوئی مستنبط کتاب و سنت و اجماع کا ہوگا تو وہ بھی مقلد امام ابی حنیفہ ہی کا ہوگا افترا محض
عظیم کیا ہے تفسیر احمدی مین ہرگز یہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدی مین یہ کہا ہے کہ غیر مجتہد کو سوا
تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کے ممکن نہین پس اگر کوئی کہے کہ مین تقلید ابو حنیفہ
مثلا نہین کرتا مین خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کرلیتا ہون تو اوس شخص کو کہا جاوے
کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام وغیرہ قرار دینا تو نے کس سے اخذ کیا یہ تو پہلا مسئلہ ہے جسکو
ابو حنیفہ نے بنا کیا ہے اور نص یہ کلام احمدی کی یہ ہے فان قال قائل انی غیر مقلد فی تبعیت
ابی حنیفۃ مثلا حیث لم یامر اللہ بہ ولا رسولہ بل لم یعتبرہ ابو حنیفۃ ایضا ولو سلم ان تبعیۃ المجتہد
لازمۃ لمستقل عامی ضرورۃ فی التزامہ مذہبا واحدا بعینہ بل یجوز لہ ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر
کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز لہ ان یعمل فی مسئلۃ علی مذہب وفی اخری علی آخر کما
ہو مذہب الصوفیۃ ولو سلم فمن این نعلم انحصار المذاہب فی الاربعۃ مع ان المجتہدین کانوا قریبا من
المائتین او اکثر کانی یوسف ومحمد والغزالی امثالہم ولم یختم الاجتہاد بعد قلت اما الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئا من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقولہ تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانہ یحتاج الیہ فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل
الصلوۃ والصوم فتعین ان یعمل باعمال ویشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون لہ قدرۃ علی معرفۃ
وجوہہ ومعانیہ وطرقہ واحکامہ اولا والثانی ان یکون تابعا لاحد من الائمۃ وہو المراد والاول اما ان
یکون لہ مع ذلک ملکۃ الاستنباط والقدرۃ التامۃ علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا کلام
بل نحن مضطرون لیتبعہ اتباعہ لمجتہد آخر والثانی اما ان یکون تابعا لاحد من المجتہدین وہو المراد اولا
یکون تابعا لاحد بل یقول انی عامل علی الاصول التی ہی ثلاثۃ ولست تابعا لاحد فنقول لہ ان کون اصول
الشرع ثلاثۃ انما ہو اول مسئلۃ بناہ ابو حنیفۃ انتہی شاید اس کلام سے مولف معیار کو کچھ شبہ پڑا کہ صحابہ

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے ہنجائین اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہی کہ صحابہ اور تابعین بلاشبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین کر دیا اگرچہ عمل اونکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً کچھ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نہتی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد تخریج احکام کے وضع کئی تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو بناء احکام شرع کا جانیگا تو بلاشبہہ ساتھہ بیان تفصیلی امام ابی حنیفہ ہی کی جانیگا اسواسطے کہ خود اوسکو ملکہ وضع قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرھم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تہا جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مولف معیار نے یہہ افترا علی الافترا کیا کہ صاحب تفسیر احمدی کی طرف نسبت کرتا ہی کہ انہون نے شیخ سدو کے بکری کو تفسیر احمدی مین حلال طیب کہا ہی نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدی مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اہل بہ لغیر اللہ مین یہہ لکہا ہی کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیسا کہ مروج اہل اسلام مین ہی حلال طیب ہی اسلئی کہ اوسپر وقت ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پھر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر لغیر اللہ تو حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پھر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہٰہنا علم ان البقرۃ المنذورۃ للاولیاء کما ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرون لہا انتہی وقال فی منہیتہ واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغیر اللہ حرام ونذر الاولیاء ماولتہ بان النذر للہ وثوابہ لہم انتہی اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہی اور نعوذ باللہ منہا وہ اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مولف معیار کو دعوی اجتہاد نے اس بلائی طعنہ صالحین مین بلا وجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اوسکی کا کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اوسکی سے اوپر اظہار کیا منصفین کے کھل گیا قال صاحب التنویر اور مولانا عبد العلی شرح تحریر مین لکھتے ہین الخ قال مؤلف المعیار سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ اقول سابق مین ہم کلام بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ صحاح متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مؤلف معیار کے

بات بہت ٹھیک ہے پر دہ ظاہر کیا ہمین پر بحر العلوم نے یہہ نہین کہا کہ حکم جواز انتقال اور عدم جواز من التقلید سب
زمانون مین یکسان ہی اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور عدم جواز من التقلید مین متحقق نہین ہوگا آن انتہی
بات بحر العلوم نے جا بجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی بے الاطلاق اور حرمت انتقال
کا خیال بحیہ بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہہ کلام ہمارے دعا کے منافی نہین اسلئے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہین کرتے ہین بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول ملکہ اجتہاد اور
در صورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہین پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال کی ابطال
تھا ہمارے منافی کسطرح ہوگا دوسرے یہہ کہ ہم بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید مین ممنوع نہین ہے لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہہ امر معلوم ہو چکا اور
یہہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور
الخیانة انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ مین نہین دیتے بجہت ظہور خیانت
اور فسادات نیت کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ حکم حق متلہی مین ہے نہ حق غیر متلہی مین
غلط ہے یہہ حکم تو واسطے عامی کے ہے اس زمانہ مین خواہ متلہی ہو یا نہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور
الخیانة کو نہ دیکھا اس سے اس توجیہ بلا قرینہ کے واضع ہو جاتی اسلئے کہ جس وقت ظہور خیانت باعتبار عوام
اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کی قرار پایا تو اسمین متلہی اور غیر اسکا دونو یکسان ہین اور
واسطے متلہی اور متشہی کے تو زمانہ جواز انتقال مین بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہہ بات مسلم ہے کہ تلہی بھی سبب
ہے حرمت انتقال کا جیسی کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کہ امر منشاہی اور موجب ازدیاد اور لغو معتبر بین
ہو اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل اونکی ساتھ اس قول کے
لظہور الخیانة شاید بتا ہے کہ یہہ منع کرنا اس شخص کے حق مین ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہہ ہے کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقاً فرمایا اور علت یہہ کہ آج کل
اس زمانہ مین درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ انتقال مین کہ بغیر اوسکی حکم جواز
نہین ہے مفقود ہے پس اسی سبب سے اس زمانہ مین حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہے تو انتقال اوسکو منع ہوا اور نہین تو

تلبیس خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سی اور سبب ہے واسطی حکم عدم جواز انعقاد
کے مطلقاً ساتھہ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھہ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہہ ثمرہ
ہے قلت فہم و تدبر کا اور حمار ہے شراب قہر الہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے الخ
قال مؤلف المعیار معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اوس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام
صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہے نقل کیا اور ترجمہ اوسکا یہہ
ہے کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام
شیخ قاسم اور اوستاد اونکے ابن الہمام سی یہہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی قول
صاحبین کا اور اس سی یہہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دیوے اور نہ عمل کرے مگر ساتھہ قول ابی حنیفہ کے
اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہے یا وقوع ضرورت
ہے اور یا تعامل ہے جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ
اسکا یہہ ہے کہ ظاہر ہوئی اس سی یہہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئی ہین طرف اوسکی امام ابی حنیفہ اور عمل
اوسپر مقلد اونکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اونکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل
امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئی یا تعامل ہو انتہی بعد اسکی کہا صاحب تنویر نے
کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا واسطی اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا
وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نہ کہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب
صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکھیگا انتقال کرنیکو طرف مذہب مخالف
کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اوسکی کا یہہ ہی کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطی قاضی
کیا ہے کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اسکا نافذ
نہوگا اسلئی کہ وہ قاضی نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہی انتہی پس مولف معیار نے پہلے
روایت رسالہ رفع الغشاء سی تعرض نکیا اور جواب اوسکا نہ دیا ظاہر یہہ ہے کہ قوت دلیل اور ظہور حقیت
نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سی منقول ہے اوسکے جواب مین یہہ کہا کہ عدم
نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسبات کے ہی کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھہ مذہب حنفی
کے پس نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سی کہ قاضی کو خلاف مذہب امام کے حکم

اور نقض و بنا درست نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قاضی مجتہد نے المجتہد کے حق میں ابن الہمام
کہتے ہیں کہ اسکا حکم خلاف مذہب اپنے کے درست نہیں اور اس زمانہ میں فتوی یہی قول ہے اسلئے کہ جو کوئی
اس زمانہ میں حق اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو نہیں ہوگا مگر باتباع ہوای باطل کے نہ قصد جمیل کا قرر الوجیز
فی ہذا الزمان ان ینبغی ان یفتی بما لا یفتی المالکی لمذہبہ عمدا او لعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی بیان محل
غور و انصاف یہ ہے کہ جس وقت قاضی مجتہد نے المجتہد کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمدا منسوخ ہوا اور اتباع ہوای
باطل لشرا یا یا تو انکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رای اسکی شرع میں معتبر ہے پس مقلد
میں کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رای اسکی شرع میں معتبر ہے مذہب اپنے کو عمدا کیونکر چھوڑ
سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمدا بلا وے اتباع ہوا اور حرام ہوگا و ہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم و دراۃ
اور تحقیقہ جو حق قاضی مقلد میں ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اوسکو حاکم نے مثلا قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی میں وہ قاضی حکم معزول میں ہوگا پس حکم اسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا تو
منشو وا اسکا یہ ہے کہ قاضی مقلد کے حق میں اگر وجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہہ بھی ہو سکتی ہے جسطرح
وجہ سابق بھی اسمین جاری ہے اور یہہ مدعا نہیں کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد میں ذکر کی گئی اسمین جاری
نہیں اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہے جسمیں
حاکم نے قضای قاضی کو مقید ساتھہ مذہب معین کے نہیں کیا اور در صورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہیں ہے پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھہ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین میں سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہہ فرماتے ہیں کہ ذکر کرنا تقیید سلطان کا اس محل میں جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام
اتفاقا ہے نہ یہہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار و فی شرح الوہبانیۃ للشرنبلالی
قضی من لیس مجتہدا کحنفیۃ زماننا بخلاف مذہبہ عامدا لا ینفذ اتفاقا وکذا ناسیا عندہما ولو قیدہ السلطان
بصحیح مذہبہ تقییدہ بلا خلاف لکونہ معزولا عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقیدہ علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ انتہی حلبی قلت
التقیید السلطان لیس بشرط بل ہو غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ ان الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع و قال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا

يعدل عن الصحيح الا لقصد غير جميل و لو حكم لا ينفذ لان قضاءه قضاء بغير الحق لان الحق ہو الصحيح وما وقع من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين في موضعه و قال ابن غرس واما المقلد المحض فلا يقضي الا بما عليه العمل و الفتوى و قال صاحب البحر في بعض رسائله اما القاضي المقلد فليس له الحكم الا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضاءه بالقول الضعيف ومثله ما قدمه الشارح اول كتاب القضاء قال و ہو المختار للفتوى كما بسطه المصنف في فتاواه و غيره وكذا ما نقله بعد سطر من الملتقط انتہى ما في حاشية العلامة الشامي اس جگہہ منصفين کو ديکہنا چاہيئے کہ جو کوئی باوجود تصريحات ايسی محققين کے تقشيد سلطان کو قيد عدم نفاذ حکم قاضی کی سمجہے اور قول علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر اور صاحب در مختار اور علامہ شامی کو اپنے خيال فاسد کے مقابلہ مين پس پشت ڈالے اور امر حق بيان کرنيوالے کو جو موافق انہی محققين کے کلام کرے بيوقوف کہے اور زبان درازياں کرے وہ سفيہ محض اور متعصب صرف ہے يا نہين قال صاحب التنوير اور کہا در مختار مين بيچ کتاب القضا کی

قال مؤلف المعيار شرنبلالی کے کلام عن الاقول ظاہر ہين اس کتاب پڑہنے سے امر واضح ہو چکا ہوگا کہ مؤلف تنوير نے تنوير الحق مين جو نقل روايات محققين کيا ہے اوسمين کہين پر تحريف روايات اور تغير الفاظ نہين کيے بلکہ جہان کہين مؤلف معيار نے مؤلف تنوير پر ادعای تحريف کيا ہے وہان پر واقع مين قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معيار ہی کا ثابت ہوا ہے کما مر اور بلاشبہہ شرنبلالی کے کلام مين اسجگہہ لفظ قضی کا واقع ہے نہ لفظ يفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنوير مين غلطی کاتب سے قضی کی جگہہ لفظ يفتی کا لکہہ گيا ہو پہر اس تقدير پر نقل مؤلف تنوير مين محل اعتراض نہين دوسرے يہہ کہ مؤلف تنوير کو اسجگہہ پر ضرورت تحريف کيا ہے حکم قاضی کا اور مفتی کا اثبات مين کہ مخالف مذہب اپنے فتوی دينا اور حکم کرنا جائز نہين برابر ہے پس اگر لفظ قضی ہوگا تو کيا منفعت ہے اور تحريف کی کيا حاجت ہے وقد مر تصحيح الشيخ قاسم ان الحکم والفتوى بما ہو مرجوح خلاف الاجماع انتہی اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم کام ہے قاضی کا اور فتوی دينا کام ہے مفتی کا وقال في الدر المختار وحاصل ما ذکره الشيخ قاسم في تصحيحه انه لا فرق بين المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم والقاضی ملزم وان الحکم والفتيا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع

[illegible] وقال السيد [illegible] في الامر [illegible] من حيث ان [illegible] لا [illegible] عقل [illegible]
اتباع اور ثبوت نہی کی واقعہ وابن نجیم ان القضی مجتہد والقاضی ہر ذا دلیس افراد حصر صدیم الفرق
چھٹا میں حق جو عہ نہم اپنے اور یہ بات بھی ظاہر ہو چکی کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کے نزدیک
مذہب اسکے تقلید مذہب سلطان نہیں ہے اگر تقلید سلطان موجب ہی حکم قاضی کا فرمان
مذہب اسکی کے درست نہیں اور ذکر کرنا تقلید سلطان کا امر اتفاقی ہے قید بیان تمام
ہوئی اولہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچھ نزاع جو بیچ
روایت قراء روداد ابن رشید کے اور قول قاضی لیلے قاسم شامی اور کلام ابن حزم کے
باقی ہے اسکو ہم مفصل بیان کر چکے حاجت اعادہ نہیں لہذا باب عنان قلم کو روکتی ہیں
اور سوا مذکورات سابق کے اور بھی چند روایات ہیں کہ جس سے ثابت ہوتا ہی وجوب تقلید امام
معین کا واسطے ملتزم تقلید کے سوا مقدار مذکورہ کے لکھتے ہیں جان لو کہ مباحث سابقہ
میں روایات مبطلہ عدم تعیین تقلید کلیہ ہم سے زیادہ و کر لکین اکثر اون میں سے مثبت ہیں
تقلید شخصی و تعیین کی اور بعض مبطل ہیں تقلید الغیر التعیین کی مطلقاً پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ کے
دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلا عن الاصبہانی تیسری روایت ابی الفتح
البغدادی کے کتاب وصول کی چوتھی روایت امام قرطبی کے نقلا عن علی القاری پانچوین
آیہ کریمہ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمَاءُ چھٹی آیہ کریمہ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ
ساتوین آیہ کریمہ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بَعْضُہُمْ الآیہ آٹھوین آیہ کریمہ وَاِذَا حُیِّیْتُمْ بِتَحِیَّۃٍ الآیہ نوین حدیث

لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ دسوین روایت ابن الہمام عن فتح القدیر
گیارہوین روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہوین روایت علامہ قاسم نقلا عن
الشامی تیرہوین روایت ابن الغرس نقلا عن الشامی چودہوین روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی
پندرہوین روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہوین روایت سراجیہ سترہوین روایت ابی بکر جوزجانی
اٹھارہوین روایت قنیہ انیسوین روایت رسالہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسوین روایت
عقد الجید اکیسوین روایت تحصیل التعرف بائیسوین روایت شرح سفر السعادۃ تیئسوین روایت
رسالہ دقفال چوبیسوین روایت فتاوی قنیہ پچیسوین روایت نہر الفائق چھبیسوین روایت

سے فی العالم گر ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی اکاؤ نوین روایت فتا
حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لدہر سے یہہ ہے کہ قاضی جس نے خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا
اوسکی نافذ نہین وسئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضائہ قال لا
ینفذ قضائہ وسالت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال لا لان
محمدا رحمہ اللہ تعالی نص فی الجامع ان القاضی اذا اخطاء فقضی بخلاف مذہبہ ما اضافہ الخطاء
الیہ دلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ سے نقل
کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتھ رای امام واحد کے جسکو اعلم سمجھتا ہو اور کسی چیز مین مخالفت
اوسکی بہوائی نفس درست نہین نزدیک ہمارے کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع
عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شیء بہوی نفسہ عندنا انتہی لیس یہہ روایت بارہوین ہوئی اور بیچ
اوسمین حادی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنی کے ساتھ
ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چھوڑنا مذہب اپنے کا
بجہت ہوای نفسانی کے جائز نہین ونصہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او
اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما
بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من
اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من عرض الدنیا وشہوتہا فہو الآثم
الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہہ
روایت تیرہوین ہوئی اور چودہوین روایت ذخیرہ کی یہہ ہے کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین
جب نافذ ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اوسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر
کے اور عنقریب آتا ہے کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہین و
عبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی
روایۃ السیر الکبیر ویجیء انہ لا یقضی ما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پندرہوین روایت فتاوی
جواہر سے قہستانی مین بیچ باب عدم قبول الشہادۃ کی یہہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف
منتقل ہو جائے تو اوسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وکلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

٢٥٢

یستمتعہ مذہب الشافعی ثم تتبع شیئا فشیئا و ابن کمال پاشا ذکر فی آخر الجواہر سپہ مین
روایت قنیہ اور شرح المقدسی کی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام مجتہد کا اختیار کرلانا
سب اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کامل ہوگا کذا نقل القہستانی نے فی سبیل
الرب الاشعری ثم تحقق ان من جعل الحق متعددا کالمعتزلۃ اثبت للعامی الخیار من کل مذہب ما یہواہ
و من جعلہ واحدا کالاکثرین الزم العامی اخذ الاقوی او اخذ الاحوط فلو اخذ من کل مذہب ما یہوی
صار فاسقا ذکرہ فی شرح الملتقی لتلمیذ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب الصلاۃ الی
اجتہاد کو ترک جتنا و مثلہ ذکر فی الجواہر انتہی ستیا ثم من روایت القنیہ عبد الامام برادی کی
لے جو شافعی مذہب میں علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہیں لامع صبیح شرح جامع صحیح کی
اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین میں مدح انکی اور الفیہ انکی کے
تکملہ بھی منظوم انکی ہے الفیہ وارد در اصول فقہ کہ در غایت جودت و خوبی واقع شدہ
مثل تمہید میں ہے تفسیر کلام انکی یہ ہے و من من العوام کان لا عبرۃ بہ لا مجتہد
قد حصل لہ لیس لہ ان یرجع عنہ و یجب للعاجز التزام مذہب معین معتقدا الرجحان فیہ
کذا ... ولیس بالتزام ... انتہی روایت
امام غزالی کی ہے فی احیاء میں بیچ باب امر بالمعروف کے کہ ہر مقلد پر اتباع اپنے مذہب
کے شیخ کو واجب ہی اور مخالفت اوسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علماء محصلین کے و کلمہ
الرابع الشافعی ... و ہذا فی محل النظر والاظہر
ان لہ الحسبۃ ... من المحصلین ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد
غیرہ ... فی التقلید ... ان لہ ان یاخذ
بمذہب غیرہ من المذاہب المدونۃ ... بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ کی تفصیل
فاذا اعتقد ... ہے کہ ... المحصلین ... انتہی اور روایت
الاشعۃ ... کیمیائے سعادت کی یہ ہے کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنے کے عمل کرے تو یہ حرام ہے
اور یہ شخص عاصی ہے کہا ... کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب
مذہب خود کاری کند او عاصی است پس این گفتیم حرام است و ہر کہ در قبلہ اجتہاد در دو جہتی کند

پشت باستجانت کنند و نماز گزارد عصا بود اگرچه دیگران پندارند که او مصیب ست و آنکه میگوید روا باشد که هر کسی مذهب هر که خواهد فراگیرد سخن بیهوده ست اعتماد را نشاید و بلکه هر کسی مکلف ست که بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد که مثلاً شافعی فاضل تر ست از او در مخالفت وی هیچ عذری نبود جز مجرد شهوت انتہی روایت ساتھوین یہہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقلید مذہب معین سے تو تب تک چھوٹتا ہی کہ کمالات ولایت کو پہونچتا ہی یا خود احکام امام کو توا و سو تب تقلید مذہب معین سی چھوٹتا تا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی فی میزانہ عن الفتوحات المکیۃ و کلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ و غیرہ من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیداً بمذہب واحد لا یرٰی غیرہ فلا بد ان ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یرٰی اقوال جمیع الائمۃ تغترف من بحرٍ واحدٍ فینفک عنہ التقید بمذہب بضرورۃ و یحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی آٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہہ کہ جو لوگ مخالف مذہب امام اپنے کے فتوی دیتے ستے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سی یہہ بات نہیں ہے کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دیوے وعبارتہ فی المیزان فان قال قائل کیف صح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہم مقلدین و من شان المقلد ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کمحمد و ابی یوسف و محمد بن الحسن و ابن المنذر و ابن القاسم و اشہب و المزنی و ابن سریج فہؤلاء کلہم و ان افتوا الناس بما لم یصرح بہ امامہم فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی نوین روایت یہہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ عقد الجید مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کی ہو تو اوسکو مخالفت اوس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ و لو لم یکن منتسباً الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر و یقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف انتہی دسوین روایت یہہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ رسالہ جواب سوالات عشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نہین اور او سمین

پس ہر چیز کی تشریف ہے کہ تحقیق میں مسئلہ نمبر عبارت اوس کی یہ ہے کہ اگر حنفی المذہب مذہب شافعی نقل نماید
در بعض احکام مسئلے آن شد وجہ جائز است اول آنکہ دلائل کتاب سنت در نظر او در آن مسئلہ مذہب شافعی
راجح شود بدرجۂ کہ ترجیح مذہب حنفی مشکل شود کہ گذارد بدون اتباع مذہب شافعی مشہور
دوم آنکہ شخصی مجتہد مذہب فتوی دادہ باشد باحتیاط نظر افتد احتیاطا در مذہب شافعی بر عکس
در جمیع مسائل مذہب حنفی و آن است کہ تمسک واقع شود یعنی بسبب ترکیب صورتی متفق شود کہ در
ہر دو مذہب باشد مانند آنکہ مس را ناقض وضو ندانند باز بعد از آن وضو نماز عقب امام بے قراءۃ فاتحہ بگزارد کہ در
ہیچ مذہب روا نباشد وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی و اگر سوای این وجہ تقلید ترک آن شدہ
حنفی نمودہ اقتدا و شافعی نماید ہیچ کس نکردہ قریب بکراہت است زیرا کہ لعب در دین است چو مشہور است
و رسالہ مبدأ و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالی عنہ کی کہ فرماتے ہیں نقل کرنا مذہب اپنے
سے طرف دوسرے مذہب کی الحاد ہے یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے
تو وہ ملحد ہے و کلامہ [illegible] فقیر آرزو می آید داشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراءۃ
فاتحہ نمودہ آید اما بواسطۂ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراءۃ میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت
میشمرد آخر الامر اللہ تعالی ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است حقیقت مذہب حنفی در
ترک قراءۃ ماموم ظاہر ساخت و قراءۃ حکمی از قراءۃ حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود انتہی روایت
۱۰ بیست و نہم یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات میں بیچ مکتوب سیصد و دوازدہم
کے فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو چھوڑنا مذہب اپنے کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہیں ہرگاہ در روایات
معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ و عقد منع
کنند و آنرا ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نمودہ جرأت در
اشارہ نمائیم و بفتوای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی روایت
۱۲ سیم یہ ہے کہ بیچ روایات نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ اوسمیں قاضی مقلد کے لئے حکم کرنا خلاف مذہب اپنے
کے تجویز نہیں کیا ہے [illegible] کما قال و الحکمی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ او برأیہ
نسیانا [illegible] لا ینفذ و اقوی ما تمسک بہ ما فی البزازیۃ اذا لم یکن القاضی مجتہدا و قضی بالفتوی
علی خلاف مذہبہ لا ینفذ و لیس لغیرہ نقضہ و لہ نقضہ کذا عن محمد و قال الثانی لیس لہ نقضہ و ما فی الفتح یعول

علیہ فی المذہب وما فی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہما اذ قصاری الامر ان ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقد مر عنہا فی المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی یعنی مشہور روایت وہبانیہ کی کہ کہا اوسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہیں عبارتہ ہے ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا ولیسقط مشہور روایت فتاوی تاتارخانیہ کے کتاب القضا مین جسکا حاصل یہہ ہے کہ جسوقت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہون تو پہر مخالفت اسکی جائز نہین کما قال وان لم یجد لفعل اجماع من بعدہم وکان فیہ اتفاق بین اصحابنا ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان الحق لا یعدوہم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اب کہانتک روایات نقل کرین منصف کے لئے اسقدر روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض اشتباہات جو معانی اور محامل روایات مذکورہ مین قلیل الفہم والتدبر کو لاحق ہون تو چاہیئے کہ تفاصیل کلام سابق سے اوسکو دفع کرلے ہمنے اسبحث مین کہ تفصیل کلام بیشتر ہوچکی ہے کردی ہے اسجگہہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل سمجھکر موقوف رکھا یہانسے بحث ثالث مین جو بیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اور پر مسائل جزئیہ امام ابحنیفہ کے شروع کرتے ہین قال صاحب التنویر شبہہ کرتے ہین بانظر الخ قال مؤلف المعیار اول تو یہہ تمام حدیثین حدیث قلتین کے معارض ہے نہین الخ بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول و اصول مؤلف تنویر الحق نے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث کا آخر ابی داؤد کا پس حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھہ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابوحنیفہ نے کس حدیث سے سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریر الشبہہ جواب اسکا یہہ ہے کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سے نیند سے تو داخل نکرے ہاتھہ اپنے پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دھو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے مین ہاتھہ اسکا موضع نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہوگیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سے یہہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کردیتا ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل تؤثر فیہ النجاسۃ وان لم تغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لاصحابنا فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم تغیرہ والا لا یکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف

ہی کہ حدیث استیقاظ اور حدیث ولوغ میں حکم پاک پانی کا ہے عام پانی کا پس پانی حوض قلتین سے کم اگر حوض
میں ہو [illegible] حدیثوں کا [illegible] پانی کا [illegible] دونو حدیثوں میں حکم غسل ہوگیا اور اسکی
تخصیص [illegible] معلوم ہوگئی کہ پانی قلیل ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہی خواہ باسن میں ہو یا کسی حوض یا برکہ
تخصیص [illegible] مثلاً [illegible] شافعی [illegible] کہ اگر مقدار قلتین سے کم پانی جسکو برتن میں فرض کرو اور
میں [illegible] نجاست کے نجس ہو جاتا ہے مقدار [illegible] ہو تو [illegible] ان احادیث کی
پانی [illegible] کہ ان [illegible] پانی نجس [illegible] علما شافعیہ انہیں احادیث سے حکم تخصیص کی [illegible] نجاست
مطلقا [illegible] برتن میں [illegible] پس معلوم ہوا کہ [illegible] نجاست میں نہیں قال الکرمانی فی شرح الصحیح
البخاری تحت حدیث المستیقظ وفی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیه النجاسة وان قلت
غیرته حالا لان الذی تعلق الید من النجاسة من حیث لا یرے قلیل انتہی وقال الامام النووی وفیه دلالة
علی ان الماء القلیل اذا وردت علیه النجاسة وان قلت ولم تغیره فانها تنجسه لان الذی تعلق الید ولا
یرے قلیل جدا وکانت عادتهم استعمال الاوانی الصغیرة التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربهما انتہی یعنی یہ بات جو
اس حدیث سے مستفاد ہوئی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے یہ اس سبب سے
کہ [illegible] مستعمل عرب کا پانی جسکی تنجیس کے احتمال سے حکم غسل یدین کا کیا ہے بحسب عادت کے قلتین سے کم ہوا
کرتا تھا اس سبب سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حکم پانی قلیل کا ہے نسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونو مساوی
ہیں حکم مذکور میں اور یہی جو مذہب شافعی ہے کہ جب پانی مقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہیں ہوتا
اور مستند انکا حدیث قلتین ہی اس میں بھی تخصیص ہونے پانی کی ہیچ برکہ اور حوض کے نہیں ہے چاہے حوض میں
ہو یا باسن میں دونو میں بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا کہ دونو حدیثوں یعنی حدیث قلتین اور
حدیث مستیقظ میں تخصیص حوض اور برتن کی تراشیدہ خیال اور سوداے محال بلا دلیل منقول اور حجت
معقول ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی کہ نصوص قرآن اور حدیث میں اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص مورد
کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باسن کا ہے اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہے موجب تخصیص
حکم کا ساتھ مورد کے نہیں ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھ حدیث مستیقظ کے اوپر تنجیس پانی کمتر
قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتھ حدیث قلتین کے مطلقا کا ہے کس طرح صحیح ہوگا
اور نیز یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تھا کما ورد فی روایۃ ابی داود عن ابن عمر

رسول اللہ صلعم سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا پس بر تقدیر تاثیر مورد کے بیچ تخصیص حکم کے چاہیئے کہ حوض
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز پاک نہو وہو خلاف مذہبہم وخلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ مین ذکر ہی
باسن کے پانی کا اسکا سبب یہہ ہے کہ عادت رکہتے پانی کی بیچ باسنون کے تہی لہذا امام اوسیکا لیا اور حکم متعلق
ہے فسقط ما نقل المولف باقی رہا یہہ امر کہ غرض مولف تنویر کے ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے بیان کرنا
مستندات خفیہ کا ہے بیچ حکم تخصیص قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے نہو گا پس
جسجگہہ مولف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس محل مین
شغف کرنا مولف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے بے محل ہے اور یہہ جو مولف معیار نے تنویر
سے نقل کیا کہ عادت عرب یہہ تہی کہ چہوٹی باسنون مین استعمال پانی کا رکہتے تہے اور وہ باسن قلتین سے کمتر
ہوتے تہے صحیح اور مسلم ہی لیکن مولف معیار کو نافع نہین اسلئے کہ بیان عادت عرب باعث ہی ذکر باسن کا نہ موجب
تخصیص حکم کا اور یہہ جو مولف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے تقریر اعتراض و جواب زبان عربی مین کرتا
ہے اسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ اناء جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہی عام ہی بڑی اور چہوٹی سے اس پر تخصیص کرنا
تمہارا ساتہہ چہوٹے باسن کے غلط ہی پہر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم اناء کا نہین تسلیم کرتے اسواسطے کہ الف
ولام جو داخل ہے اوپر اسکی واسطے عہد خارجی کے ہی اور مسلم مین لکہا ہی کہ اسم جنس اسطور پر ہی اس حیثیت
سے کہ اوسمین عہد نہین ہی پہر اگر کوئی کہی کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کے کیا ہے تو ہم کہینگے کہ عہد خارجی اصل
ہے جبتک کوئی قرینہ سوا اوسکی مقتضی عموم نہو جیسی توضیح و تلویح اور محلی مین مرقوم ہے اور اس محل مین کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہے انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر اناء کی واسطے عہد خارجی کے
نہین ہوسکتا اسواسطے کہ شرط عہد خارجی کی یہہ ہے کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ
کیا گیا ہی معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے قال
العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکن لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالے رب انی

نحو ذلک کثیر قال تعالی حکایۃ عن امرأۃ عمران ... وکان ما فی بطنها محتملا للذکر والانثی لکن التحریر مراد ان یحقق الولد
الذی هو حسبنا الظن بما کان للذکر دون الانثی وهو مستند الیه وقد یستغنی عن تقدم ذکره لعلم المخاطب به
بالقرائن نحو خرج الامیر اذا لم یکن فی البلد الا امیر واحد وکقولک لمن دخل البیت اغلق الباب اذ لیس ثمہ
الا باب واحد وقال فی شرح المطول عبد الحکیم وهذا القسم شرط لصحۃ استعماله کون المعهود الغائب لانه قرینۃ کالذکر
ثابت ہوئی مقتضا ہی تحقیق علماء عربیت کے اور نیز تحقیق علماء اصول کے کہ اسیطرح لینا عہد خارجی کا بغیر تقدم
ذکر کے صراحتہ یا کنایۃ یا حکما ممکن نہیں اور حدیث مذکور میں کسیطرح ذکر ان کا پیشتر نہیں ہی اور عادت اشتراک
اوانی مضیرہ کی قرینہ ذکر سکی اور علم مخاطبین کا نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ اس تقدیر پر جتنی الف لام کلام شارع
میں اصل مفید استغراق ہیں وہ جتنا سب جو مورد ہیں حکم شارع کے بسبب قرینہ عادت کے سب واسطے عہد خارجی کے
ہو جاوینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین تمام اٹھہ جائیگا مثلا آیہ کریمہ واحل اللہ البیع
وحرم الربوا میں بسبب قرینہ عادت کے چاہیے کہ حلت ان بیعوں کی ہو جو عادت عرب میں مروج
تہیں مثل محاقلہ اور مزابنہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بھی اسی ربا کے ہو جو معتاد تہا بین العرب
تمام اور یہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء میں حکم نکاح انہیں
عورتوں کا ہوگا جنسے عادت نکاح تہی مطلقا وہو ایضا باطل وعلی ہذا القیاس تمامی نصوص قرآن و حدیث کو
سمجہنا چاہیے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع میں اصل یہ ہے کہ لام
کو واسطے استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مولف معیار کا لام
وجعلنا ... کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر غفلت علم و تدبر کے اور یہہ جو مولف مسلم سے نقل کرتا ہی واسم
الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس کے الفاظ عام ہیں سی ہی جس جگہہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار
نہیں کلام تو اسمیں ہی کہ اسجگہہ عہد نہیں بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلا شبہہ عموم لیا جائیگا
اسیطرح مسلم و تلویح سی نقل کرتا ہی کہ اصل لام میں عہد خارجی ہی جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم
جب یہ اصل ہی کہ پہلے ذکر مدخول اسکی کا ہوا ہو صریحا یا کنایۃ یا بقرائن خارجیہ ذہن مخاطب میں متعین معلوم
ہو اور حدیث مذکور میں نہ ذکر اسکا ہے اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہو سکی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ
لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق
لانہ قرینۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ میں جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول ہے سابقا موجود نہوا تو لینا اُسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا وفیہ الحمد جا دوسری یہہ کہ اختیار رجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کے اگرچہ توموافق اصطلاح علماء عربیت کے ہے نہ موافق جمہور اصولئین کے اور ائمہ اربعہ کے انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہے جسطرح بغیر لام کے حقیقۃً مفید ہے ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فی شرحہ للمسلّم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل ومشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ ایضًا علی ما ہو الظاہر علی ان المدخول حقیقۃٌ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ بدونہ للفرد المبہم انتہی اور یہہ جو مؤلف علاوہ ہمین کہتا ہی کہ تم اگر انا کو عام کہوگی تو اس تقدیر پریہہ کلام تمہارا انہین پرحجت ہوجائیگا اسلئی کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے چاہیئے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جائے اور وجود ایسی انا کا عقلاً محال نہین انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ وجود ایسی بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہین لیکن بحسب عادت کے محال ہی پس بجہت استحالہ عادیہ کے افراد انا سی خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سی خارج ہین قال فی التوضیح وثانی التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شیء یعلم ضرورۃً ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیا یہہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکی حالین وارد ہے خلق الماء طہورًا لا ینجسہ شیء کما قال الزیلعی فی استدلال مالک بحدیث خلق الماء طہورًا لا ینجسہ شیء الا ما غیر طعمہ الخ ولنا ما رَوینا وما رَواہ محمول علی الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہا جاریًا فی البساتین انتہی اور حدیث لا یبولن الخ بہی دلالت کرتی ہے اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہہ امر مسلم ہے کہ ماء دائم جو مذکور ہی حدیث لا یبولن الخ مین اپنی عموم پر نہین ہے اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہی وہ اس سی خارج ہے لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہین کما سیجی تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فی فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم علی اختلافہم فی حد القلیل پس یہہ حدیث اگرچہ بنسبت ماء کثیر کے اپنی عموم پر باقی نرہی لیکن یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتہہ حدیث قلتین کے کیا جاوی تو جواب اُسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہی تو وہ معرض بیان مین نہین آئی جب مذکور ہو تو دیکہا جاوی قال العلامۃ الحلبی فی شرحہ الکبیر للمنیہ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم فی الماء الدائم وہو جنب ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم مالم یصر فی حکم الجاری بعدم الخلوص

قال مؤلف المعيار ... خبر حتی الوسع ... حدیث ... تقدم ... حدیث زنجی کا خبر ...
حدیث زمزم کی اور جیسی حدیث قسطنطین کی نہیں ہو سکتی الی اقول جواب مؤلف معیار الحق
... حدیث زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے معلوم نہیں اور حال یہ ہی کہ
زمزم ہی ... ہے اور نقل کرتا ہے سفیان ابن عیینہ سے کہ میں ستر برس مکہ میں رہا اور میں نے کسی بڑے
... سے نہیں سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلام دلیل اور ضعف یا بطلان خبر زمزم کے
نہیں ہو سکتے ... کہ ... میں نہیں ... صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ کو خبر
... سے ... خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اس خبر کے ثقات اور معتبر ہوں اور یہ ام
اور ... علم حدیث ... کے مخفی نہیں کہ ہزاروں احادیث بعض صحابہ سے مروی ہیں اور بڑے بڑے
... اصحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے انہیں اپنا عدم
علم بیان فرماتے ہیں اور باوجود ... حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سے باوجود توثیق رواۃ
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہیں ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض اصحاب کا دلیل ضعف
اور بطلان حدیث کا دین اللہ میں نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل ضعف اور بطلان
ہوگا اور سوئے اسکے درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑھ سو برس کے فاصلہ تھا
پس امام شافعی کو بعد ... برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور انکے عدم علم سے کیونکر وہ
خبر غیر معتبر ہوگی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر وافتوی ابن عباس فرواہ الدارقطنی عن ابن
سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان تنزح وہو مرسل فان
ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہ ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو سند صحیح ورواہ
الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا
وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین تجری من قبل
الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ ... فی الامام ... نقل عن ابن عیینۃ انا
بمکۃ منذ سبعین سنۃ لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم وقول الشافعی
لا یعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء
ویترکہ وان کان قد فعل فنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او للتنظیف فتدفع بان عدم علمہما لا ینفی

دلیلاً فی دین اللہ تعالیٰ فروایۃ ابن عباس ذلک کعلمک انت بہ فکما قلت بنجس ماء دون القلتین لدلیل
آخر وقع عندک لایستبعد مثلہ عن ابن عباس والظاہر من السوق ولفظ القائل مات فامر بنزحہا
انہ للموت لا للنجاسۃ اخری علی ان عندک ایضاً لاینزح للنجاسۃ ثم ان بینہما وبین ذلک الحدیث
قریب من مائۃ وخمسین فکان اخبار من ادرک الواقعۃ واثبتہا اولی من عدم علم غیرہ وقول النووی
کیف یصل ہذا الخبر الی اہل الکوفۃ ویجہلہ اہل مکۃ استبعاد لبعد وضوح الطریق ومعارض بقول الشافعی لاحمد انتم
اعلم بالاخبار الصحیحۃ منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذہب الیہ کوفیاً کان او بصریاً او شامیاً فہلا
قال کیف یصل ہذا الخبر الی اولئک ویجہلہ اہل الحرمین وہذا لان الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم انتشرت فی البلاد
خصوصاً العراق قال العجلی فی تاریخہ نزل الکوفۃ الف وخمسمائۃ من الصحابۃ ونزل قرقیسیا ستمائۃ انتہی علاوہ
یہ ہے کہ فتویٰ نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہے اوسکا انکار کسی صحابی نے باوجود
کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہہ حکم اجماعی ہو گیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن
عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاوے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاندین شافعیہ اوسکو نقل کرتے
قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیاً وقع فی بئر زمزم فمات فیہا فامر ابن عباس وابن الزبیر فاخرج وامرا
ان ینزح قال فغلبتہم عین جاءتہم من الرکن فامر بہا فدست بالقباطی والمطارف حتی نزحوہا فلما نزحوہا انفجرت علیہم
والصحابۃ متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعاً انتہی اور نیز شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہے ابن
سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نہیں
ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک کی اور اسیطرح
نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو اونکے بعد ہیں راس
مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہے قال الشیخ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر وقال مالک فی المشہور
عنہ انہ صحیح وابو حنیفۃ وطائفۃ من اصحابہما وغیرہم من ائمۃ العلماء کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح محتج بہ بل حکی
ابن جریر اجماع التابعین باسرہم علی قبولہ وانہ لم یات عنہم انکارہ ولا عن واحد من الائمۃ بعدہم الی
راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا من الشارع صلی اللہ علیہ وسلم بالخیریۃ و
بالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علی المسند معللاً بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک انتہی
وقال العلامۃ ابن الاثیر فی مقدمۃ جامع الاصول والناس فی قبول المراسیل مختلفون فذہب ابو حنیفۃ ومالک

ابن الحنفی وابو حنیفۃ الحنفی وحماد بن ابی سلیمان وابو یوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدہم من ائمۃ الحدیث
ان المرسل مقبول ومحتج بہا عندہم انتہی پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا تسلیم ہو
اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلئے کہ موافق اس
اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما قال فی شرح
شرح نخبۃ الفکر والمنقطع واختار ابن عبد البر وغیرہ من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان
انقطاعہ فیشمل المرسل والمعضل والمعلق انتہی بقدر الحاجۃ بلکہ یہ حدیث بروایت ابن ابی شیبہ وبروایت
طحاوی بھی صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام ورواہ ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن عطاء وہو سند
صحیح ورواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان
مثلہ انتہی پس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی کے یہ حدیث ان دونوں روایتوں
میں مسند صحیح ومتصل رکھتی ہے پس نزدیک کسیکے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل رد نہ ہوئی سوا امام شافعی
کے اور ان کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلئے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ
حدیث مرسل جسوقت اعتضاد پالیوے ساتھ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا مسند تو مقبول اور محتج بہ
ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولی
مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ دین کے مقبول اور
محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوے یہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہیں تو کچھ مضرت نہیں
اسلئے کہ روایت حدیث مذکور کی انہیں پر منحصر نہیں ہے اور یہ جو مولف کہتا ہے کہ فتوی منقول ابن عباس
کا بر تقدیر التسلیم صحۃ موقوف ہے اور نزدیک فریقین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع ہوتی کی حدیث موقوف کو حجت نہیں
گردانتے اور ایسے ہی ان دونوں کو معارض نہیں مانتے انتہی حاصلہ عجب بات ہے کہیں اہل اصول نے یہ نہیں کہا
بلکہ تمام اہل اصول یہ کہتے ہیں کہ حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جو اخبار آحاد سے ہے اگر اسکی راوی
سے بہت حدیثیں مروی ہوں اور وہ معروف ہو ساتھ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلثہ
تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بھی قیاس کو ترجیح دیتے ہیں
اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف فی الروایۃ ہو جیسے ابو ہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی انکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

کے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا نہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایہ نہیں بلکہ ایک دو حدیثیں
اُس سے مروی ہیں پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اوسکی گواہی دی یا طعن
سے سکوت کیا تو اوسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایہ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور بعض نے
طعنہ تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے اوس
راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اوسکی ہرگز قابل حجت نہیں قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ او مجہول
ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ وابی
موسی الاشعری وعائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم فحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ ویحکی عن مالک رضی اللہ
عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس الشبہۃ محتملۃ فی الاصل الا
اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی ہریرۃ و
انس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکن ان خالف
جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما المجہول
فان روی عنہ السلف وشہدوا لہ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد النقل
فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ
یقبل ان وافق قیاسا کحدیث معقل ابن سنان فی بروع بنت واشق مات عنہا زوجہا ہلال بن مرۃ ولم یسم لہا مہرا ولم
یدخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود وردہ علی رضی اللہ تعالی عنہما وقد روی عنہ
الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان ردہ الکل فہو مستنکر لا یعمل
بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا النفقۃ ولا السکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فردہ عمر وغیرہ من
الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علمائے محدثین یہ کہاں ہے
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے اور بعض شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہیں باآنکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مدفوع ہیں ہمکو مغز سخن اصلی کہ
مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اور پر حدیث موقوف کے طرف اہل اصول
کی غلط ہے اب اگر کلام اہل اصول بالفرض محدوش بھی ہو تو ہو مذہب انکا تو وہ قرار پایا اگرچہ انہوں نے

بعد نقل سوال لفظ ہی کہا اور نیز جس مولف تنویر کے نقل کرنے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہم کے سبب سے کہ خبر ثقلین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہم
ضرور متعہ کو ناجائز کہتے اور اسکو ترک کرکے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید یہہ حدیث ان دونوں صاحبوں کو نہ پہنچی
ہو یا آنحضرت کا یہہ ارشاد ان دونوں حضرات سے بعید تر ہے اسلئے کہ یہہ دونوں صاحب مجتہد مطلق اور اکثر احکام کے
اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور شرط اجتہاد ہے کما ذکر فی کتب الاصول
اور یہہ آخر سے مرفوع ہے اسلئے کہ بالفرض اگر ان دونوں صاحبوں کو یہہ حدیث نہیں پہنچی تھی تو اور صحابہ کرام جو
ہزاروں اس زمانہ میں اور وقت فتوی شرع متعہ کے مکہ میں ساتھ اور موجود تھے اونکو تو پہنچی تھی پھر انمین
سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیوں نکیا اور یہہ ممکن نہیں کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح کے جو قابل احتجاج کے ہو
صحابہ کرام کو معلوم ہو اور کوئی انمین سے انکار اسکا کبھی نکرے ایسے مداہنت فی الدین صحابہ میں نہیں ہو سکتی
اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا
ہے وقد مر تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم و فہم ان صحابہ کا مولف معیار ومن تبعہ وحدہ وہ سے کم تھا
پس کمال افسوس ہے مولف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن
الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف الصحۃ ہوئی آورد یہہ ایک کلام مجمل جو صاحب
بحر الرائق کا نقل کیا ہے و حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی غیرہ انتہی معلوم نہیں کہ کون سی محل مین
صاحب بحر نے یہہ کہا ہے اور غیر سے مراد کیا لیا ہے جبتک اسکا محل صحیح نکالا جاوے اور عموم پر باقی نہ کہا جاوے
تو سراسر غلط ہے اسلئے کہ قرآن شریف بھی غیر کلام نبوی ہے اور اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہے
اور انپر حدیث کو مطلقاً ترجیح اور تقدیم نہیں اور بھی اقسام حدیث کے بہت ہیں بعضا انمین سے قابل قبول ہیں
اور بعض نہیں پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور مرجح ہونیکا بھی نہیں کر سکتے حکم تقدیم علی الغیر کیسی کر سکینگے
وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور مرجح ہونے حدیث ثقلین کا جو مولف معیار کرتا ہے
جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور اگر حدیث ثقلین ہماری نظر میں صحیح اور قابل عمل ہوتی تو ابن
محصل اس کلا جسد اور محل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستفیضہ اور حدیث نبوی
الخ کہ منسوخ منسوخ ہے ہماری نزدیک تو حدیث ثقلین کو لیا تب معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ کے اسلامین
اسلئے کہ تعدد نص بغیر مساوات کے نہیں ہو سکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کے ادراک نفس اب الخ

والاسناد کے ساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فے المنار فذکن المعارضۃ تقابل الحجتین علے السواء لا مزیۃ لاحدہما علے الآخر فے الذات والصفۃ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکے کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین کالعدم ہی آور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اُسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث قلتین کو صلاحیت تعارض نہو ئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو بتی ہے او پر تقابل اور تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم تبئین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتی والا صور توفیق جسکو مؤلف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجہا ہی لائق التفات ذرا صغا نہین ہین آور یہہ جو مؤلف امام شافعی سے نقل کرتا ہے جواب فتوای نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتے پس دیکہتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پہر اوسکو چہوڑتے ہین اور یہی روایت کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تہا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین اُسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر اینین کوئی روایت بہی صحیح ہے تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ پانی زمزم کا بجہت گرنے زبخے کے نہین کہینچا گیا اور اگر واقع بہی ہوا ہو تو بجہت نظیف کے تہا انتہی ترجمۃ کلامہ ملخصاً عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اوسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اوسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اوسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اُس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد خصوصاً صحابے جلیل القدر ہی صریح دال ہے اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتہہ کسی وجہ معقول کے قابل ترک ہی اور یہہ بہی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اوسکی سی باطل کیا ہو اوی ساتہہ ذکر روایت اُس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شیء امام شافعی کے نزدیک بہی صحیح ہی پہر باوجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتی ہین اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سی ساتہہ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہوجاتا ہے پس اگر امام شافعی کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بہی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کردینگی قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ویترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او

مستضعف تقدم فیہ بان عدم مما لیس فی حدیث و حیوانی دیں الله تعالیٰ روایة ابن عباس فی کتب تصنیف انتہی
ثم غلط تحبس او دفنه التفسیر بدلیل آخر وقع عندک انتہبہ عن ابن عباس منقولات مختصرا وقد مر
مستوفے قبل اور پھر قول شاہ ولی الله کا کہ یہہ حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے اور
ثابت نہیں ہو کر تسلیم کیا دی بحث ہمارا کیا محدثین کے جنہوں نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی روایت
علی وہی اور روایت ابن ابی شیبہ سے نقل کر دیئی اور بھی بعض متعلقات اوسکی عنقریب آتی ہیں پس
ظاہر ہوا یہہ امر کہ عدم شاہ ولی الله صاحب کا روایت میں اس حدیث کو نہیں پہنچا اور کبھی ایسی بات فرمائی
اور یہہ مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہیں کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر
اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ کا حکم
اور تنقیح احادیث شاہ ولی الله سے کم تھا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے اثر
ابن الزبیر کا یہہ بات گرنے زنگی کے اور علی رضی الله تعالیٰ عنہ کا یہہ بات چوہے کے اور نخعی اور شعبی
کا یہہ بات بلی کے نہیں ہی اس قسم سے کہ گواہی دیں محدثین اوسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہیں اسلئے کہ
مسائل میں ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سے جائز ہو اور حدیث قلتین کو ثابت
کہنا بنسبت ان ... کے یہہ بھی مجرد قول ہے جسجگہہ مولف معیار اسکو ثابت کریگا اوسجگہہ ہم ضعف اور
ابہام اسکا وجوہ صریحہ سے کہولینگے اور انشاء الله تعالیٰ باہت دعوی اثبیت کہلجائیگی اور رد وجہ
مولف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی میں اعتراض کرتا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ بعض یہہ کہتے
ہیں کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے بعد ذکر کرنے موت زنگی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اسبات کو کہ
علت امر کی واسطے نزح کے موت زنگی تہی نہ امر آخر جیسے کہ یہہ قول مشہور ہے زنی ماعز فرجم وسہی رسول الله
صلے الله علیہ وسلم فسجد پس اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہیں ہے یعنی سب جگہہ یہہ امر جاری
نہیں ہی اسواسطے کہ حدیث صحیحہ میں وارد ہے خرج رسول الله صلے الله علیہ وسلم بالہاجرة فاتی بالبطحاء
فتوضأ فصلی رواہ الشیخان پس یہہ کہ کہنا رسول الله صلی الله علیہ وسلم کا علت وضو کی نہیں ہے انتہی تہ جواب
حال اوسکا یہہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطے تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب زنگی کے جواب یوں فرمایا کہ سوق عبارت
اس محل میں اسبات کو چاہتا ہے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطے ترتیب معلول کے ہی اوپر علت

جیسی کہ اس عبارت مین زَنَا مَاعِزٌ فَرُجِمَ اور سَہِیَ رسولُ اللہِ صلے اللہ علیہ وسلم نے الصلوٰۃ فَسَجَدَ یعنی رجم بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا ایس معنی اس کلام کے اَنَّ حبشیًّا وَقَعَ فی زَمزَمَ فماتَ فَاَمَرَ عبدُ اللہِ ابنُ الزبیرِ فَنُزِحَ ماءُ ہا الخ یہہ ہونگے کہ بسبب نے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالے عنہ نے حکم نکالنی پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تغلیت کے تہا سراسر منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے نکالے جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جاوینگے مثلاً کسی نے کہا بِعتُ مِنکَ ہٰذا العبدَ پس کہا خرید نیوالے نے فَہُوَ حُرٌّ تو فقہا اور اصولئین اسجگہہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر سا تہہ حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی واسطے ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہوسکتا حریت اعتاق تو موقوف ہے اوپر ملک مُعتِق کے اور ملک مُعتِق کے عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین ہوسکتی اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہان پر نکالتی ہین قال فی التوضیح فَاِن قال بِعتَ مِنکَ ہٰذا العبدَ فقالَ الآخرُ فَہُوَ حُرٌّ یکونُ قبولاً بخلافِ ہُوَ حُرٌّ انتہی اب اگر اس محل مین کہا جاوی کہ حرف فا واسطی مجرد تعقیب ذکری کے ہی نہ واسطی ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے جو ساتہہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو ہو جاویگا اور نزدیک علمای اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام متحمل اس تاویل کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ ہین ہمنے بخوف طوالت ذکر او نکا نکیا پس غور کرنا چاہیے کہ ابن الہمام وغیرہ نے دعوی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضای سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا کہ حرف فا یہان پر واسطے ترتب کی ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیاً یہہ کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطی ترتب ہی کی آتا ہی مطرداً لیکن بشرط اس بات کے کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اوسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت مدخول فا کی اور مدخول فا کو لیاقت مسببیت شئی سابق کی ہو اور امثلۂ مذکورہ سی اشارہ ہی طرف اسبات کی پہر دعوی انتقاض اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃٍ الی البطحاءِ فتوضّأ الخ کی بیمعنے ہی اسلئی کہ خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

نہین اور وجود حدیث ثانے کے جواب مین کہا ہو کہ جنے سے تقریر التسلیم اس منع پر صریح قرینہ معنی دال کے
یہ ہو گیا درینے جمیع دلائل کے او تفسیق محدثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح
اور قوی یا متعین من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہ باتین تمہاری قابل التفات کے اور حدیث قلتین
متعین اور مضطرب ہو تو قابل احتجاج نہین اور مقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہو پس حدیث قلتین بایہا
وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جاویگی اور وہ جو قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے
بجہت پیشاب کرنے کے کسیکے زمین کو مٹی کو پاک کرنیکا حکم دیا تھا نقل مین اسکے جواب دیا ہی باینطور کہ نہی فرمانا
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ ماء دائم کے اسلئے تھا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکھ کر
اور آدمی بھی اوسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سے پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اسلئے تھا
کہ اگر یہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اوس سے نفرت کرتی ہے انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور ملاحظہ کرو
کہ محلے مین یہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لایبولن الخ کا کہ اوسمین نہی عن البول متحقق ہے نہ قول علی رضی
اللہ تعالی عنہ کا کہ اوسمین نہی عن البول نہین ہے بلکہ اوسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے عبارت محلی جو مولف نے
انتخاب کی ہے اسکا ... کیونکہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کچھ علاقہ نہین واجاب الشافعیۃ عن حدیث
النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون سببا الی تنجس الماء وتغیرہ باعتیاد الناس بذلک الرجل ولئلا
یتنفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالے عنہ
کے قول سے جیسا کہ کہا محلے مین افترائی صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہ تاویل ہو بھی
نہین سکتی اسلئے کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانے کے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت کرتا ہی اور
حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال اقتداء ناس کا
ساتھ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہے اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانی پانی سے کیا بحث ہی یہ حکم
صریح دال ہے اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تھا اور احتمال کراہت
طبعی کا بھی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئے کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت مین حکم اخراج پانی وتھم
جواہی اس محل مین حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اور بسائل کے اور بہت مستبعد ہو شان
حضرت علی رضی سے اگر ایسی تلبیسات بعض جہلاء اس زمانہ سے ہون تو ہون خلفاء راشدین جو محل بیان
مین ایسی تلبیس کیونکر کر سکتے باقی رہا یہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لایبولن سے دیا ہی وہ

بھی تمام نہین ہی لیکن چونکہ یہہ محل بیان اوسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف رکہکر فقط اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہی جبتک کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار مردم بول کنندگان اور تغیر مار مین بہی ہو سکتا ہی اور ایسی احتمالات سی تحریم نہین ہو جاتی بلا قرینہ کیونکر ہو سکی باآنکہ نہی مذکور موکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ کی کہ مقتضی اوسکا تاکید اور شدت حکم ہی دوسری یہہ کہ اس صورت مین قید دائم کے بیکار ہو جائیگی اسلئی کہ کراہت تنزیہی تو بول کرنے کی پانی جاری مین بہی جاری ہی قال فی النهایة فان قیل جاز ان یکون النهی للادب او للتنزیه قلنا مطلق النهی یقتضی الحرمة مع عرائه عن التاکید فکیف اذا کان موکدًا بالنون الثقیلة ولا لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکه فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا اگر یہہ تاویلین حدیث زنجی اور حدیث علی رض مین نکرین تو حدیث بیر بضاعة کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہو جائیگی اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہی اوسکو ترمذی نے ابی سعید خدری سی اور ابو داؤد نے بہی روایت کیا ہی اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اوسکی انتہی محصل کلامه تو پہلی جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث بیر بضاعة منسوخ ہی ساتہہ حدیث لا یبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ اور باقی محدثین صحت اسکی مسلم رکہتی ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لا یبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعہ کے یہہ ہی کہ فتاوی صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لا یبولن کی اور محمول کرنا فتاوی صحابہ کرام کو اوپر تنزیہہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما مر آنفا بلکہ عدم منسوخیت حدیث لا یبولن کے حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین کہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے اور مستند اونکا اسباب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف اور اضطراب اور عدم تعیین مراد حدیث مذکور کے اوسکو قابل استناد نہین سمجھتی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی دوسرا جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سی اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسله سبعًا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لی تو برتن نجس ہو گیا اوسکو سات مرتبہ دہولو قال فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسة یتعدی عن محلها الی ما یجاورها بشرط کونه مائعًا وعلی تنجس المائعات اذا وقع فی جزءها نجاسة وعلی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الماء القلیل

بتنجس ہو تورع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیرلون ولا طعم ولا ریح الکثیر الذی لا یتغیر اللون والطعم والریح لکثرتہ الذی سبے الی آخرہ انتہی اب
جسوقت یہہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کے بھی دال ہوئی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور پانی بقدر قلتین کو
تنجس نہیں ہوتا اور باوجود ساتھہ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کے قابل اعتبار نہوا کیونکہ مستفیض ہے فتقریب تو بر تقدیر عدم
تسلیم جواب اولی بوجہ کثرت کے پانی بیر بضاعہ کو قلیل قرار پایا اور حدیث دال ہے طہارۃ ساتھہ اس حدیث کے
کے منسوخ ہوئی اب محل غور وانصاف ہے کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہیں اوپر تنجس بیر کے موت آدمی
ہیں اگرچہ مخالف ہیں حدیث بیر بضاعہ کے لیکن کچھہ مضر نہیں اسلیئے کہ حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہی باعتبار
سبب مذکورہ کے تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تھا پس فتاوی صحابہ کرام جو دال ہیں اوپر
تنجس ماء قلیل غیر جاری کے منافی اوسکی نہیں روایت کیا امام طحاوی نے ساتھہ سند اپنی کے واقدی سے
کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا بیچ بساتین کے پس وقوع نجاست اوسمین جبتک متغیر اوصاف اوسکا
نہو گا اوسکو نجس نکریگا اسپر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہے باینطور کہ تقریب مین ابن حجر عسقلانی نے
فرمایا ہے کہ واقدی متروک الحدیث ہے اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا کرتا تھا
اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کے حدیث مسند سے بھی حجت نہ پکڑنا چاہیئے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو
جواب اوسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث اور لا یحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہیں اسلیئے کہ اسمین
بیان سبب جرح کا نہیں ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابو بکر ابن العربی
اور دراوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کی واسطے محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع
ہونے جرح مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین اور شراح
اوسکی اس مضمون کو مفصل فرماتے ہین اور مؤلف معیار جابجا بیچ جوابات وابحاث حدیث قلتین وغیرہ
کے اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے وتصریح کلامہ ہذا والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا
تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وتحقیق
واطلق ذلک جماعۃ وذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل ولان الجارح مصدق
للمعدل فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال ویخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان تعین سببا لغا والمعدل
بطریق معتبر فانہما یتعارضان لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ
قبلتہ ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مقتصرا

علے ذلک لم تقید ثم فمن ثبتت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح وتعدیل سے نہین حسین
کلام بلادلیل ہے ابن جوزی اور دراوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سی مرتبہ
علم حدیث مین کم نہ تھے کہ وہ تو ائمہ جرح وتعدیل مین سی نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا برہان
کسیکو ائمہ جرح وتعدیل سی خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتی ہین کہ ابن حجر اور بیہقی
اور نسائی ائمہ جرح وتعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سی ساقط ہی باقی رہا
جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کے طرف واقدی کے کی ہی تو جواب
اوسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو ثقہ
نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع محققین اہل
حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تھے تو اوسکی حدیث کو ترک نہین کرتی تہی
کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان
من علماء ہذا الشان ای من العدل المستیقظ قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ انتہی ولہذا
ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ وجرحہ کان مذہب
النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علی ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل دراوردی اور
ابن الجوزی اور ابوبکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابوالفتح وغیرہم من المحققین نے
کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب اونکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑی شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا اونکے اور محدثین نے بہی اوسی اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہی عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سی توثیق وتعدیل
ہے اوسکی کما یجیٔ فی کلام المؤلف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علی ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی
کے واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار وقبول نہ ٹھہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل واقدی کے
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سی واقع ہوئی ہی نہ پونہچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبہی جرح
اونپر نکرتے بلکہ حدیث اونکے ترک بھی نفرماتے اور ثانیاً یہہ کہ شیخ حافظ ابوالفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کی جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر رفع کرکے ترجیح توثیق کو

بحث کیا ہے قال العلامة العینی فی شرح النخب قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع
شیخنا ابو الفتح الحافظ فی اول کتابه المغازی والسیر من ضعفه ومن وثقه وحکم توثیقه وذکر الاجوبة
عما قیل فیه انتہی اور ثالثاً یہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی کو
لیکن یہہ خبر واقدی نے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہیں ہے
بجہت عدم توثیق واقدی کے اسکو ترک کر دیا جاے بلکہ یہہ تو ایک خبر ہے از باب طہارت یا نجاست پانی
کے اور خبر طہارت و نجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر کا حدیث
ظاہر ہے اسلئے کہ حدیث کہتے ہین قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل اونکے کو
اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور ان مین سے نہین
ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارة الماء ونجاسته فکذا ای
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورة لکن ان اخبر به الفاسق او المستور یتحری لان هذا امر لا
یستقیم تلقیه من جهة العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحری به انتہی مختصرا وکذا فی عامة کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھ سقی بساتین کے تہا تو ضرور
تہا کہ بالضرور ساتھ وقوع حیضون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے ثابت
اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہو جاتا اور اجماعاً نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اوسکا متغیر نہہا ورنہ قول طہارت اوسکی کا مخالف
اجماع ٹہرا ہے پس یہہ قرینہ صریحہ ہے اسبات کا کہ پانی اوسکا جاری تہا قال العلامة ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انه کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیه عذرة الناس والحیض والمحایض
والنتن تغیر طعمه وریحه ولونه وتنجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریانه انتہی
وقال ایضا هذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یلیق بالنبی صلی الله علیه وسلم انه
کان یتوضأ من بیرها مع نجاستها مع کراهیته وایثاره الرائحة الطیبة وتنهیه الامتخاط فی الماء فدل ان

ذلک کان یُفعل فے الجاہلیۃ فشکّ المسلمون فے امرہا فنہٰی النبے صلے اللہ علیہ وسلم انّہ لا اثر لذلک مع کثرۃ الارتجاح انتہٰے اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بہی ہمکو مضر نہین اور اگر شبہہ پڑی کہ واقدی تو زمانہ صحابہ اور تابعین مین نہ تہی پس خبر جریان بیر لبضاعہ کی کسی سے سنی ہوگی اور وہ خبر صحابہ یا تابعین کیطرف منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس عدم توثیق اوسکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر لبضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد تابعین کے اور لوگون نے اوسکو بصفت قدیمہ دیکہا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا حدیث کسطرح جانا گیا ظاہر اوسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اُسکو نہین کہہ سکتی اور احتمالات محضہ سی ابطال اُسکا نہین کرسکتے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین لکہا ہے حق واقدی مین قیل کذّابٌ احتال فے ابطالِ الحدیثِ نصرۃً للرأیِ الخ باوجود سقوط کی ساتہ اجوبہ سابقہ کے بہی مدفوع ہے باینطور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتہہ لفظ قیل کے اشارہ واقع ہی ساتہہ جرح مبہم یا مفسّر کے کب یہہ رتبہ رکہتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور دراوردی اور ابن جوزی وغیرہم کو اٹہادی پس امید ہی کہ ہر ذی فہم منصف پر کہل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان مؤلف معیار کی مبطل بلکہ مضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی و سیجیٔ مزید تفصیل لذلک عند ردّ اقوالہ انشاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے قابل سند کے الخ **قال مولف المعیار** یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتہہ فضل و توفیق ربانی کے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہی اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سی استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو ضعیف کہتی ہین انمین سی حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اُسکا ایک جماعت محدثین سی اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث طویل کی اوسمین خلاصہ اوسکا یہہ ہی کہ یہہ حدیث ضعیف ہی اور اسی سبب سی شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث کو اپنی کتاب مسمی بہ الامام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کے بہت اثبات و نصرت مذہب شافعی کے بہت تھے قال العلامۃ محمد ابن نجیم فی البحر قد حصل
الحدیث ضعیفا و بعض مشقۃ الحفاظ ابن عبد البر و القاضی اسمعیل ابن اسحاق و ابو بکر ابن العربی
المالکیون و نقل تضعیفہ فی البدائع عن ابن المدینی و قال ابو داود لا یکاد یصح لواحد من الفریقین
حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تقدیر الماء و جزم بتضعیف حدیث القلتین وان کان ادرج
فی کتابہ و سکت عنہ و کذا ضعفہ الغزالی فی الاحیاء و الرویانی فی البحر و الحلیۃ قال فی البحر و حسبنا
و حسبنا حجۃ انہم بخراسان و العراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الهندی و قال الزیلعی المخرج
وقد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی کتابہ الامام طرق ہذا الحدیث و روایاتہ و اختلاف الفاظہ
و اطال فی ذلک اطالۃ تخلص منہا تضعیفہ لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتاب الامام مع شدۃ
الاحتیاج الیہ انتہی پس اولا تو ہمکو وجہ ضعف حدیث مذکور کے تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان
اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا اسکو کافی ہے خواہ وجہ اوسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب
متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف معیار جو ضعف اسناد وغیرہ وجوہ میں سبب ضعف کے دفع
کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرواۃ اسسے ضعف حدیث دفع نہیں
ہوتا اسلئے کہ ماہرین فن حدیث خوب جانتے ہیں کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہیں منجملہ انکے اضطراب
فی المتن و الاسناد اور مطعونیت رواۃ یا تسامح اور ارسال اور انفصال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ اور
تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے پس روایتیں سبکے دفع کرنے سے جمیع اسباب ضعف
دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہو جاوے اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے جو مؤلف
تنویر الحق نے بیان کی ہیں اونمیں طعن فی الرواۃ کہیں نہیں کیا پس توثیق رواۃ اسجگہ زائد اور غیر
مفید ہے ہم اوسکی رد و تسلیم میں بحث نہیں کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طی کرکے کہتے ہیں کہ
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم و دار قطنی
نے اور نقل کرتا ہی اسکو کبھی محلی مولفہ شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سے اور کہتا
ہی کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہی کہ تصحیح ان اکابر کی منافی
تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہیں ہے اسلئے کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی اور تضعیف انکی
راجع ہی طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کے چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار

سے نقل کرتا ہے اور وہ یہہ ہی خبر الثقلین صحیح و اسنادہ ثابت لاکن اتمارکنا ولانالا نعلم ما الثقلان انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنے حدیث ثقلین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہے لیکن احتجاج ساتھہ اسکے صحیح نہین ہوسکتی کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مولف معیار سے کچھہ منفعت نہوئی اور یہہ جو لکھا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو بایں معنی ہے کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلے سے منقول ہوا ہے نیست ہو جائیگا انتہی لایق اصغا نہین ہوسکتی کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اس حدیث کو جو علے شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین کبھی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علے شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابو داؤد اور باقی کتب کے جو تمام مستند ہین جمیع اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتھہ قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ ضعف کے نہین ہے دہو ممالا یخفے علے من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر ازین ہمنے تسلیم کیا کہ بایں معنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہہ یہہ معنی مراد ہوتے تو ایسی اکابر شافعیہ جیسی امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استناد ساتھہ اس حدیث کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے کہ بمقابلہ نقل زیلعی سنی جاوے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف کے اور قریب العہد تھے اس زمانہ سے اور حال اونکا تفصیل معلوم ہے اور دیکھنے والے اور تلامذہ اونکے ابتک بہت سی موجود ہین اونکا علم و فہم تو موافق علماء اس زمانہ کی ہی تہا زیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پہر ہمنے یہہ بھی مسلم رکہا کہ نقل صاحب محلی بمقابلہ نقل زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث ثقلین کے راجع ہی طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کے متوجہ ہی طرف غیر محتج ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کے کما سیجئ بیانہ عنقریب اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سنی ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سی پس انکی قول کا

یہہ بہت عجیب بات ہی صاحب تلقی قائل ہین مقلد اور امام غزالی اور رویانی اور ابن
عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور دارقطنی اور ابن المدینی استاد محمد بن
اسمعیل بخاری وغیرہم سب انکی تقلید کرتے ہیں نہ ہیں کیا جواب آوے گا نیا جبکہ یہہ حکم کر لیت
جرح و تعدیل مقلد نہیں ہوا کرتے اور آپ ہین مقابل اور قسیم بن احمد بن عبد البر الذہبی
اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ ہین اور مرتبہ الذہبی و نووی ابن دقیق
اور صاحب ہدایہ کا مشائخ حنفیہ ہین بہت واضح ہی یہانتک کہ اکثر محققین اصحاب ہین نے بعض
اقسام مجتہدین سے ذکر کیا ہی انپر ایسی لمبی بلا دلیل جب عنکبوت سی بھی زیادہ واوہن ہے
اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
الا سوالبتہ جرح انکا پایہ اعتبار مین ہی لاکن اگر بلا بیان سبب ہو اور بلا دلیل ہو تو معتبر ہی ارز
بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہین ہوئیگا جیسا کہ اسکو وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح
نخبہ مین نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ
احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتدائی بحث مین فرمائے
ہین ومن التمم ایضا معرفۃ احوالہم تعدیلا و جرحا و جہالۃ انتہی پہر بعد اتمام بحث کے فرمائے
ہین وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم بابا لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض ورای
ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان واضح والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض
الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وقیل ان اطلق ذلک
جرحہ لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر
مفسر مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشی او نحو ذلک معتبرا علی ذلک لم یقدح
فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم مین ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہی
اسمین نقل کئی ہین اعتراضات بعض ہمعصرون کے اوپر دوسری ہمعصرون کی اور سمجہا ہی
یہہ بات کہ اہل علم نہین قبول کرتے ہین جرح معاصرین کا مگر ساتھہ بیان سبب کے اور جرح
مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون
کیا اور بعض نے کہا کہ یہہ راوی ثقہ اور اچھا ہی تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والون کا اور

۲۷۷

اسکو ایک جماعۃ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہہ ہی کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا اسباب جرح کا ساتھہ بیان سبب کے جزم کرے تو جرح اوسکا مقبول ہی اسلئے کہ اگر بغیر بیان سبب کے جزم کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۃ آب بہت ظاہر ہے اس کلام وجیہ الدین کسی یہہ امر کہ یہہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنے جو ائمہ مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث ثقلین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ جو رواۃ مین یہہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا معلوم ہوگا شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا دیکھو طعن ارباب حدیث کی بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہون مین ساتھہ بیان اسباب کے نہیں ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہہ بات بہت واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین وغیرہم من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہی اور باوجود اسکے ان احادیث کو محدثین ضعیف مانتی ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو آپمین جاری ہون اخبار و احادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کی کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوی تو مضعف اوسکو تفصیلا جانتا ہی اور نہ بیان کرسکتا ہے پہر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر محتج بہا گنا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر و شرحہ والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ منہ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل بلاد ان کے لئے ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری ویعقوب بن شیبۃ والی حاتم والنسائی والدارقطنی وقد تقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت للعلم من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یجد الیٰ ذلک انتہی اور جو عبارتین شرح نخبہ سے بعض محلین مولف معیار نے نقل کی ہین سب حق ہین رجال حدیث مین وارد ہین کام پس کوئی نقل تصحیح حدیث ثقلین مین اسکو مفید ہوئی اور نام چہ دو محدثین کا گنتا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف ہے اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہین اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی نے بیرا کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی فی شرح المشکوۃ قال ابن المدینی ہو امام ائمۃ الحدیث وشیخ البخاری انہ مخالف للاجماع الصحابۃ فان الزبیر وتمیم فی بیرزقرم فاتم ابن عباس وابن الزبیر بزرح الارکۃ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث الثقلین مخالفا للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کردا اوپر صحت اسناد کے اور قول ضعیف کو اوپر وجود آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہی اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کی مولف معیار کی کام آئیگی پس دفع کرنا مولف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہی مبنی دعوی اضطراب فی الاسناد کا نہیں کیا جو اسکا مدعی ہوا وس سی یہہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب متن الحدیث در ابہام معنے اسکا بیان کرینگے تو وہانپر حال تحقیق اور تفلتہ مولف کا کہل جائیگا اور جو مولف نے زبان عربی مین کہا کہ اس تحقیق سی ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہی اوپر تعدیل کے اسلئی کہ اسجگہہ ہمنے جرح کو اڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کے اور اوسمین تحریف کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سی ہمکو کچہہ غرض نہیں مگر اتنی بات کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتی ہین لیناکر کے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مولف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اس سی بحث نہیں ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہہ ہے کہ حدیث قلتین کے مخالف ہی اجماع صحابہ کے

الخ **قال مؤلف المعیار** اس مغلطہ سی تین جواب ہین الخ **اقول** یہہ جو مؤلف جواب اول مین کہتا

ہے کہ پہلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی مین کلام ہے جیساکہ سابق ذیل مین حدیث

زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سی منقول

ہوا انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ ہمنی پیشتر بوضاحت ثابت کیا یہہ امر کہ عدم علم امام شافعی

اور ابن عیینہ کا دین اللہ تعالے مین حجت اور مثبت احکام نہین اور خبر نزح زمزم کے ان

ثقات نے نقل کے ہے کہ اونکو جھوٹا نہین کہہ سکتی پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید

سے قصہ نزح زمزم کا اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا و قد مر مفصلا فسقط الجواب الاول

اور یہہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوی تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع

سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفیے بھی حجت شرعے نہین جانتے جیساکہ مسلم الثبوت مین ہے

انتہی حال اسکا یہہ ہے کہ مسلم الثبوت مین کہا ہی جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین

اس زمانہ مین کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہین پائی تھے اور ساکت رہین باقی علماء

مجتہدین اور اس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمین احتمال تقیہ کا

بھی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہین کہ یہہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کی فتوے

کے حق مین قطعی ہے اور قضا کے حق مین قطعی نہین اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد

عصر مجمعین کے قطعی ہو جاتا ہی اور یہہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہی کہ حادثہ

بکثرت ہو اور عموم بلوی مین مکرر ہوا اور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہہ

ہے کہ یہہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہہ ہی کہ اجماع سکوتی حجت

نہین و عبارتہ اذا افتی بعضهم او قضے قبل تقرر المذاهب و سكت الباقون و قد مضى مدة

التامل عادة و لا تقية فاكثر الحنفية اجماع قطعي و ابن ابي هريرة في الفتيا لا القضاء و الجبائي

بعد الانقراض و قيل اذا كثر و تكرر فيما يعم به البلوى و هو المختار و مختار الآمدي و الكرخي ظني و

عن الشافعي ليس بحجة انتهى و قال في حاشية المنهوة و عن الشافعي ذهب اكثر الشافعية الى

ان هذا هو مذهب الشافعي و ذكر ابن الحاجب و غيره في خلافه رواية عنه ايضا و حمل بعضهم

۳۸۰

مقصد مسند ہین منا کہم و الاثبات شئے اذا وجد من غیرہ انتہی ایس عبارت مسلم ہین مجمود
دیکہو یہہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہی ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ
ایک روایت امام شافعی سے یہہ بہی اور اوسکو اکثر شافعیہ یہہ کہتے ہین کہ یہہ مذہب شافعی
ہے اور مذہب ہونا شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکی نسبت مین دوسری
روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہہ کہنا مولف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے
قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت کا زیادہ توثیق
اور عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا
کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف حق برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و
برہان کے کب لائق قبول و استنادہی دیکہو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور
کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو
حجت سمجہنا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ
فی حجیتہ بعیدۃ الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع
السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان
مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ
العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت نماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین اور یہہ جو کہا
ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے تہا بلکہ بطور تنظیف کی تہا تو
جواب اوسکا ہم پیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پہر کہتے ہین کہ یہہ کلام تمہارا جسوقت
ہو بر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے شہر اور نزح زمزم کی روایت یون ہی کہ تمام پانی
اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکی کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام
نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑی لگا کر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب
پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلاً عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہہ جواب احتمال تنظیف
کا ہرگز ہو نہین سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطی ایسی اہتمامات نکالنی پانی کے اور بند کرنا چشمون
کا نہین ہوتا اور بالفرض اگر دو ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسی فعل بلا فائدہ کا کیا تو اوس

صحابہ موجود ین النبی نعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھی اور یہہ جو کہا کہ سنن کبری اور محلی سے منقول ہوا کہ ابن عباسؓ نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تھا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے اسمین یہہ ہی کہ یحہ نقل مولف کو جب مفید ہوگی کہ اُس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سی ثابت کرے اور جب یحہ بھی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع حیفہ سی فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اُس سی دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے بسبب موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ کے ہوا پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ قول کرنا نزح زمزم کو فقط واسطے تنظیف کے ایک قول صرف ہی کہ قابل اعتنا نہین بقول فحول چہ رسد نسقط الجواب الثانی الشافی بعون الله سبحانہ العصمۃ **قال صاحب التنویر** اور تیسری وجہہ یہہ ہی کہ حدیث قلتین کے مفسر سے الخ **قال مؤلف المعیار** اس قول مین مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ **اقول** بالله سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمرؓ سے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم وھو سُئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مؤلف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یحہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یحہ ہین کہ نجاست کو نہین اُٹھاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے اور دوسری روایت عبد الله ابن عمر سی یہہ ہے قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شیء رواہ ابن ماجۃ وابو داود پس یہہ حدیث صراحۃ مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتھ اسوجہ کے مقبول نہین ہی اور جواب معقول رکھتا ہی لیکن یہہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہہ معنے نہین ہین تحمل کی ہین غلط ہی اسلئی کہ حمل کے یہہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجی اور یہہ جو کہا ہے کہ پہر اس اٹھانیکے دو معنی ہین ایک یہہ کہ اُٹھانے سی نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے کہ ایسا نہ اُٹھانا حدیث قلتین مین متصور بھی نہین انتہی یہہ معنی ہے اسلئی کہ معنی اباء کرنے اور انکار کرنیکے نسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہہ ہین کہ شی انکار کی گئی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور اباء اشیاء مدرکہ کا زبان سی ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار بمعنے

ہے مقبول اور نہ اسکے مقصود بلکہ واقع ہی قال شیخ الجزری لم یحمل ای لم یحتمل ان لم یحملہ
نفسہ انتہی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم ینجسہ والمعنی لم یحمل الخبث
نجسہ من نحو لہم فلان لا یحمل غضبا ای لا یتحملہ ای لا یقبل او نوع الخبث فیہ فی النہایۃ
تفسیرہ ان معنی لم یحمل لم یظہر ومستقیم قولہم لم یحمل غضبہ ان معناہ لم یظہرہ ومنہا تمام ظاہر وقیل
ای ینجس نحو فلان لا یحمل الضیم اذا اباہ ودفعہ عن نفسہ وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیہ
نجاسۃ لانہ ینجس بوقوع الخبث فیہ انتہی اور جو کچھ یہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے ذکر کی
ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہیں لہذا اسکی رد جوابات میں ہم تفصیل نہیں کرتے باقی
رہا اضطراب فی المتن بیان اوسکا یہ ہی کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سے لم ینجسہ
شئی ہے اور روایت محمد ابن اسحاق کی یون ہی سئل عن الماء فی الفلاۃ وترد السباع والکلاب
فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور کہا اسمٰعیل بن عیاش نے محمد بن اسحاق سے الکلاب
والدواب لیس محمد بن اسحاق لیہی تو کہتے ہین ترد السباع والکلاب اور کبھی کہتی ہے ترد الکلاب
والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ
سے اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین
اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئی اور سنن اربع مین روایت ہے حدیث کی ابن عمر سے
یون ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من
السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتھ اسناد
صحیح کے روایت کی قاسم سے انہون نے ابن المنکدر سے انہون نے ابن عمر سے روایت
کی اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس آپ دیکھو کہ یہ اضطراب جو اس متن حدیث مین واقع
ہے کسی طرح سے یہ نوع نہین قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر ففیہ اضطراب کثیر فی متنہ
ففی روایۃ الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسہ شئی وروایۃ محمد بن اسحاق لسند وسئل عن
الماء یکون فی الفلاۃ وترد السباع والکلاب فذکر الاول قال البیہقی وہو غریب وقال
اسماعیل بن عیاش عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواہ یزید بن ہارون عن حماد بن سلمۃ
فقال الحسن السباع عنہ عن حماد بن سلمۃ عن عاصم بن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

بحثنا انّا فيه مقرّرا بئر فيه جلد بعير ميّت فتوضّأنا منه نقلت له اتتوضّأ منه وفيه جلد بعير ميّت فحدّثني
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلّتين او ثلاثا لم ينجّسه شيء ورواه ابو مسعود
الرازي عن يزيد فلم يقل او ثلثا لم ينجّسه شيء وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه
عن القاسم بن عبد الله العمري عن محمد ابن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلّة فانه لا يحمل الخبث وضعّفه الدارقطني بالقاسم وذكر ان الثوري
ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووه عن المنكدر عن ابن عبد الله بن عمرو موقوفا ثم روى
باسناد صحيح من جهة روح ابن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمرو قال اذا بلغ الماء اربعين قلّة
لم ينجس واخرج رواية سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجسه شيء
واخرج رواية معمر من جهة عبد الرزاق عن غير واحد عنه واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر ابن
السري عن ابن لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلّة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال
وخالفه غير واحد رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربا ومنهم من قال اربعين دلوا وهذا الاضطراب
يوجب الضعف وان وثّقت الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه ايضا انتهى اور وہ جو
جواب امام نووی کا مؤلف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہی
شاذہ ہی پس متروک ہوگی اور اُسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہی اسلیئے کہ امام طحاوی
نے اس روایت کو ثابت کیا ہی اور شذوذ اسکا دفع کیا ہی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق
لکن الطحاوی اثبتہ باسنادہ فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ شاذ کہنا امام
نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہی اسلیئے کہ شاذ اصطلاح محدثین مین اُس حدیث کو کہتی ہین
کہ راوی اُسکا مخالفت کری روایت مین راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال
ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر الشاذ لغۃً المنفرد واصطلاحا ما یخالف فیہ الراوی من ہو ارجح منہ
حفظا او عددا پس روایت حماد ابن سلمہ مین کوئی راوی بنسبت روایت اخری کے مرجوح نہین
ہے نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعی فعلیہ البیان ومتی لم یبین لا یسمع بلا
برہان اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتون صحیحہ مین
یعنے ترمذی اور ابو داود کی تین اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتون مین

بھی ثابت ہے اور بعض ائمہ نے تضعیف یعنے دو قول اوسپر ائمہ جرح و تعدیل نے سبکو صحیح کہا ہے
اور اصحاب ستہ میں سے روایت شیخک ہے اور ضعف ابن حاجب نے تحریر کیا ہی اور اسکی بعض اوپر
مین کلام ہے از انجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکے حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہوگیا تھا جیسا کہ تقریب
مین ہے اور از انجملہ وکیع ابن حرز کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے
اور از انجملہ علی بن محمد کہ یہ بھی بعض وقت غلطی کرتی تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس ظن غالب
شک نہین تینون مین سے کسی سے بھی یہ صادر ہوا ہے تو یہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوگئی انتہی تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث منکر جب ہوگی کہ مرجوح مقابلہ مین
حدیث راوی راجح کے ہو اور یہہ راوی اسکی راوی ہین ضعف بھی ہو کما عرفت بالتعریض و
التشبیہ بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہے وہ نہین ہین ہی اسواسطی کہ یہہ
جو حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سے نقل کیا تغیر حفظہ بالآخرۃ یہہ موجب ضعف کا نہین اسلیی کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً و الیہ
الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس لہ
من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث
یتابع والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو
مرتبہ خامسہ کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہوگی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین رکھا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ودونہا فی الرتبۃ کروایۃ
برید بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور یہی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح الباری مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھہ تعلیقاً استشہاد پکڑا ہی اگرچہ احتجاجاً نہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح او

اصحاب سنن اربعہ نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہی پس اگر انکی حدیث مین ضعف ہوتا تو یہہ
اکابر اوسکے ساتہہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہہ ہی حماد بن سلمۃ
احد الائمۃ الاثبات الا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقًا ولم یخرج لہ
احتجاجًا ولا مقرونًا ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حماد
بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ و
فی المرفوعۃ ایضًا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الا فی حدیث ثابت عن انس واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ زاد البیہقی
الا ان ما عدا حدیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثًا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہی کہ تغیر حفظ
جو آخر عمر مین حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکی کا نہین ہی غایۃ الامر یہہ ہی کہ
مرتبہ علیا از اسنادین داخل نہین ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سے نقل ہوا
مرتبہ ثامنہ رواۃ مین مندرج ہین اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہین ہی کما مر اور معہذا
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کرلین تو کہین گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمین یہہ دونو صاحب
نہین ہین مؤید ہے روایت انکی کے اور وہ یہہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم
حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حماد بن سلمۃ فذکر نحوہ انتہی اور
بھی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہی اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن
ابن الصباح عنہ عن یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستانًا فیہ مقر الماء فیہ جلد بعیر میت فتوضأ منہ قلت اتتوضأ منہ وفیہ
جلد بعیر میت فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثًا لم ینجسہ
شیٔ انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مؤید ہوئی
حدیث اونکی کی تو پہر ضعف کہان باقی رہا اور بھی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

زیادہ شدید ہین کہ ضبط مین قلت ہو یعنی حدیث ضعیف نہین ہوجاتی جبتک کہ راوی بہی فحش الغلط نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہے البتہ قوت اسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتہ طرق کثیرہ کے مروی ہوتی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے وفیہ فان خف الضبط ای قل یقال خف القوم خفوفاً قلوا والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح فہو الحسن لذاتہ وہذا القسم من الحسن مشارک للصحیح فی الاحتجاج بہ وان کان دونہ فی القوۃ ولہذا ادرجتہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وانما یحکم لہ بالصحۃ عند تعدد الطرق لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرا پس موافق اس کلام حلوی اور ابن حجر کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بہی مروی ہوئی کما مر تو حدیث صحیح ہوگئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا اور ثابت ہوا اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی المعنی تعبیر کیا ہے ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین ہین لہذا ہم اوسکی ذکر سے متوجہ نہین ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا اوسکو لکہتے ہین قال صاحب التنویر اور چوتہی وجہ یہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ

قال مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے نے شک مشترک ہی درمیان معانی ذکر کئی گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطی تغیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے اور ہر شی کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشکی کی اور بڑی ٹہلیا کی یا مطلق ٹہلیا کے یا خاص ٹہلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کی قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلی الراس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ منا والحب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

التجارِ والکوزِ الصغیر خفیہ انتہی اور تحدید پانیکی ہوسکتی ہے ساتھہ بلندی راس انسان کے اور
بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقاً اور کوزہ
صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسوقت ہو پانی بقدر دو قلون کے
تو نجس نہین ہوتا اسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلون سے دو اعلے راس انسان کی ہون اعنی بقدر
دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی
پہاڑ کے ہو اعنی عمق پانی کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مشکون کے یا دو ٹہلیون کے
بڑے ہون یا مطلقاً یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث
مین اوپر تعیین احد المحتملات کے موجود نہین پس بغیر تعیین مراد کے نزدیک مجتہد بکڑ نیوالون کے
احتجاج ساتھہ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا کہ کہا ہے اس
حدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظروف پانی کے کچھہ مراد نہین ہوسکتا انتہی
اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہوسکتی
ہے اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب
کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اُٹھتا اسلئے کہ جب عظیم اور ٹہلیا اور کوزہ صغیرہ
سب ظروف آب ہین پہر یہہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہی اور یہہ جو کہا ہے پس
اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہہ کہ حدیث نقل کی ہی امام شافعی نے اپنی مسند
مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھہ قلال ہجر کے
تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان اسمضمون کا ساتھہ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہہ
ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین
ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اُس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول
پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہین
قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعوّل علیہ الاضطراب فی معنے القلۃ فانہ
مشترک یقال علے الجرۃ والقربۃ ورأس الجبل وما فسّرہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال
فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ صلے اللہ علیہ وسلم قال

لا يدل على ان الماء قد ثبت لم يحمل خبثا وقول في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر والقلة تسع قربتين او قربتين وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان يجعل قربتين ونصفا ثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف انتهى وقال في النهاية قلنا هذا ضعيف فقد قال الشافعي في كتابه اخبرني باسناد لا يحضرني من ذكره ومثل هذا دون المرسل انتهى اور اگر يه كهو كه ابن خزيمه اور ابن ماجه نے حديث مذكور كى تصحيح كى هے پس ضعيف كيونكر هوگى تو جواب اسكا هم پهلے دے چكے هين كه تصحيح ان محدثين كى راجع هى طرف بعض طرق اسناد كے اور حكم ضعف كا كيا گيا هے بجهت اضطراب فى المتن والمعنى كے قال العلامة ابن نجيم في البحر فان قلت قد صححه ابن ماجه وابن خزيمة والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومفهومها اذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك للفقيه اذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم الشرع ابو العباس ابن تيمية في تشييده وقال يشبه ان يكون الوليد ابن كثير قد غلط في رفع الحديث وجزه الى ابن عمر فانه دائما يفتي الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لا سيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يرو عنه سالم ولا نافع ولا عمل به احد علماء المدينة وذكر عن التابعين ما يخالف هذا الحديث ثم قال وكيف يكون هذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوى ولا ينقلها احد من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يكن يعمل بها احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهى اور يه جو مؤلف معيار عربى بولا هى جسكا ترجمه يه هے كه يه جو كہا گيا كه روايت شافعى كے منقطع هى بجهت جهالت كے اور سبب اسكا يه هى كه شافعى نے كہا هى اس روايت مين باسناد لا يحضرنى بلا تسميه راويون كے پس معلوم هوا كه راوى اوسكے عدول هين يا نهين پس يه مدفوع هى اسطرح كه شافعى نے اگرچه تسميه رواة كا چهوڑ ديا لكن وه راوى عدول هين نزديك اونكى اور شافعى معدل هين اونكے ساتهه دليل عمل كرنيكے اوپر روايت انكى كى اور شامى مين تحرير سے نقل كيا هى كه عمل كرنا مجتهد كا كسى حديث پر تصحيح هى واسطى اس حديث كے انتهى اسمين ادلا يه هى كه چهوڑ دينا محدث كا اسناد حديث كو دو طرح سے هے ايك يه كه اسناد محفوظ هے ليكن نظر مين اوسكى رواة حديث كى سب ثقات اور عدول هين پس اوس راوى نے عدالت اور وثوق رواة پر اعتماد كركے ذكر اونكا نكيا اس نظر سى كه جو رواة محتمل تزكيه وتعديل اور جرح وتضعيف هون تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہے تاکہ اہل تقلید اونکے احوال مین تفتیش کر لین اور اوسپر عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی تعلیم راوی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین لیکن بوجہ بیان نہین اور
چھوڑ دینا امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سے نہین ہے اسواسطے کہ خود انہون نے
مصرح فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور ثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہہ ہے کہ جو امام شافعی سے اس روایت مین واقع ہوا
یعنے بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکرسکی اب اس محل مین یہہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی
کے نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تھی اسجہت سے ترک اسناد کر دیا اور یہہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہتی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ اسناد
کے ہوسکتی ہے جب محفوظ نہوئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح وتعدیل مین سے ہونا
کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیاً برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہہ حدیث قسم
اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود مذہب
امام شافعی کے منافی ہی اسلئی کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہہ ہی کہ حدیث مرسل کو
جبتک کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور مؤید نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث
آخر مؤید اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجائی قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یُقبل ان اعتضد
بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولی مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی وقال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً وضعف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر قال
اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن الثقۃ مجہولۃ فانہا تصلح للکوز والجرۃ
ولکل ما یُقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل ولقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب انتہی بقدر
الحاجۃ اور ثالثاً یہہ کہ ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرہ ابن سقلاب سے اور وہ
منکر الحدیث تھی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

٢٩١

حدیث میں قلتین سے مقدار ہو کا ثبوت ہے کہ بعض روایت میں صراحۃً آیا ہے کہ ہم نے بھی یہ تسلیم
کر لیا کہ قلہ میں قلال ہجر کا ثبوت حدیث میں ہے لیکن قلال ہجر ثابت کرنا اور تھلیا و مشکی کو بھی
ہجر میں بنتی تھی پس ہجر کیونکر مشتبہ ہوا کہ گھڑا اور تھلیا مراد نہیں اور مشک ہی مراد ہے اور یہ کہنا کہ قلال
ہجر ثابت تھی اُس زمانہ میں وہ عین مشہور ہی جو مسند و بیان ہوئی جواب یہ ہے کہ قلال ہجر بمعنی گھڑا و تھلیا
کے اور قد برابر رہا تو یہ قامت انسان اور راس جبل کے سبب اُس زمانہ میں مشہور تھی پس اُس میں تھلیا
کے ساتھ شہرت کے قائل [illegible] التفات نہیں آتا اور جواب ثانیاً نہیں کہا ہی کہ قلہ مشترک تھی درمیان
چھوٹی تھلیا اور بڑی مشک کے پس اگر آنحضرت کو یہ امر مراد تھا تو حاجت بولنی دو قلہ کی کیا تھی ایک قلہ کبیر
کہدیتے [illegible] ساتھ تحقیق سائل کے ثابت ہو چکا ہے یہ امر کہ
معنی میں قلہ کے قامت انسان اور راس جبل اور گھڑا اشتر اور گھڑا و صغیرہ کے بھی لے سکتی ہیں اور
تقدیر آب یا اندازہ [illegible] کے ساتھ اشیاء مذکورہ کے ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ دیکھو اب دریا وغیرہ کو لوگ
ہیں ساتھ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دو قد آدم پانی تھا یا تین قد آدم اور اسیطرح
کہتے ہیں کہ ہاتھی ڈوبا [illegible] پانی ہے یا ایک نیزہ پانی ہے اور حدیث قلتین میں سائل نے جنگل کے پانی
سے سوال کیا تھا اور وہ برکوں میں اور گڑھوں میں ہوا کرتا ہے پس تعبیر اوسکی ساتھ قامت انسان ہی کے
مناسب ہے قال فی النهاية ثم نقول اراد بالقلة قامة الرجل لانه ذكر القلة بعد [illegible] في الحياض والماء
في الحياض انما يقدر بالقامة لا بالجرار انتهى ترجمہ کو درمیان چھوٹی تھلیا اور بڑی مشک کے قلہ مشترک
مانکر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور ثانیاً ہم نے تسلیم کر لیا کہ
اشتراک درمیان انہیں دو کے ہی لیکن یہ کیونکر مانا جاوے کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی تھلیوں
ہجر کے ہوتا تھا ممکن ہے کہ بقدر ڈیڑھ تھلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلاً ہو پس ایک مٹکا کہنے میں علی التعیین
مقدار پانی دو تھلیوں کا بیان میں آ جانا صحیح نہ ہوا اور بعض وجوہ مشترک کی ساتھ اس طریق کے متعین
نہ ہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقریر ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم رکھ [illegible] اور ساقط
ہوا قول عبد اللہ بن مسلام کا جو کہتے تھے کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہو گا تو حاجت ذکر عدد کی نہ ہوگی اصلی
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہیں [illegible] ساقط ہوا کہ دو صغیرہ کو علی التعیین بقدر ایک کبیرہ کے
قرار دینا فرض محض ہے اور تخییل بحت ہی اس پر کوئی برہان نہیں اور ثالثاً یہ کہ اب یہ بھی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

مثلاً دو ٹہلیون کی برابر ہے اور ہو دی ایک مٹکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اثنا ہی بیان مین یہہ کب لازم ہی کہ جب مورد ہی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو وہ تا نیر ہے واحد کو اختیار کرے اور تثنیہ کو نہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی مصلحت سے ذکر تثنیہ اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکہا ہی کہ بڑا مٹکا مراد لیتے مین سب احتمالات ٹہلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اسمین مٹکا نہین آتا تو اسلئے بڑا مٹکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۂ کلام یہہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شی محیط کے اور اشیاء محاطہ کے تو ظاہر ہے کہ معنی شی محیط مراد لینے مین دو اشیاء محاطہ بھی ضرور آجاینگی پس پایا جاتا ہے کہ ایسا اشتراک صحیح ہے نہو اسلئے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان پر نہو سکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب مین سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترک کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان تقدیر اوس پانی کا منظور ہے جو وقوع نجاست سی نجس نہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیون کے ہو پس احاطہ کر لینے مٹکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلاشبہہ یہہ اعتراض وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جاینگے پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سی تعیین اوس شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہیے کہ اسجگہہ قلہ بمعنی راس جبل کے ہی لیوین اور یہہ دفع مؤلف کا کہ اسحدیث مین معنی راس جبل کے نہین ہو سکتی واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے نتہا اور باوجود اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئے کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری تھا پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ کے کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لایبولن احدکم فی الماء الدائم الخ اور حدیث اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم الخ منافات ظاہرہ رکہتی ہے ساتھہ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتہہ حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پہر اوسکی جہت سی عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح ہو سکیگا اور یہہ جو کہا کہ سوال ہی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہاڑ سی اور اسپر یہہ مصرع لکہا ع برین عقل و دانش بباید گریست + انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہیے کہ مؤلف

ہین محل پر یہہ حدیث تکثیر کے لئے اپنا علم و فہم و تدبّر تہہ نشین ہر کیا ہی کیا قلہ کو بمعنی راس
جبل کے لیتو یہی سوال راس جبل سی ہو جاتیگا جب فہم سے پہر اس فہم پر دعوی اجماعی جو بیجہ ہم
حدیث مذکور مین تو یہہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے سی جو حوض مین ہوتا ہی
اور جس مین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین
فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہو گا اب ماؤل کہتا ہے کہ یہان پر دو قلون
سے مراد یہہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہو گا اب یہان پر مولف مجتہد کو
یہہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہہ سمجہا ہے کہ سوال راس جبل سی تہا اور
اگر ایسی ہی انی لسانی ٹہہری تو وہ قائل بہی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مشک کے لیا تو اسپر
بہی یہہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تہا اور ہجر کے مشکون سی نتہا تمنی صحرا کے
مشک کیون مراد لئی ثالثا یہہ کہ ہمنی تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی بہت
حدیث بیر بضاعہ کے نہین ہو سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شئ
فوقانی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالا فلہ کو ہر ایک معنی نہین ہو سکیگا پس نہین کرکوئی سی معنی
مراد لیگا یا وین اور تعین قلہ کی بمعنی مشکی کے نکیجا وی پس ثابت ہوئی یہہ بات کہ حدیث قلتین کے
ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی عرفیہ مولف معیار کے اور واضح ہوگیا حق
فللہ سبحانہ الحمد علے ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی
یہہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ
اقول یہہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے
بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس اور استغراق کے پس ماء
مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم
ماء کو مراد نہین ہی لیکن نہ اسجہت سی کہ لام واخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ اسجہت سی کہ
اس حدیث مین اور حدیث مستیقظ مین اور حدیث لایبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت
رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تہا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ ماء کا
بسبب لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطی رفع تعارض کے

تخصیص اُسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان منفصلا گزر چکا مخصص اوسکی نہین ہوسکتی پس بالضرور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین
پر ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فان قلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شی بالسبب الذی
کان ورود الحدیث فی حقہ ہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بالسبب اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ وقد وردہہنا ما یخصصہ وہو ایرادیہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ وقولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعل کانہما وردا معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
بینہما ترکا وہہنا امکن الحمل بہما بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر نا قلا عن
السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہہ جو مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی چنانچہ
دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا دخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی طرف
قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلیے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان الدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما ان یدوینہا

عموم و تخصیص نہیں ہے پس ہمہ تحت استعمالات شارع میں لام واقع ہوا اور جہاں عموم مقصود نہ ہو تو ہم
عہد کا ارادہ کرینگے کیونکہ ہم نے حقیقت ہونا استغراق کا ثابت کیا ہے اور معنی ماہیت
عہد خارجی کے ہیں یعنی کہ سوا استعمال شارع کے عہد ذہنی ہے جیسا کہ ہم پہلے مذکور ہوا
معصوم ہونا مولف کا وہ استعمال شارع میں ہے اور حقیقت لام استغراق ہی ہے تاوقتیکہ کوئی منافی
ثبوت ہو عموم میں اور کہ عموم مستثنا ہو گئے ہیں اور دفع ہوا اعتراض ذلک کا آورده وجو کلام مولف تنویر
الحق سے اعتراف ہوتے لام کو واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاما کلام کیا ہے مگر مفسرین
اسلئی کہ مولف تنویر الحق نے حدیث مذکور میں اتیا تمالبعض مظاہر الحق میں یہ بات کہی تھی تحقیقا
اور اسجگہہ کلام تحقیقا کیا ہے فان تبع الشافعی آورده وجو تائید عہدیت لام میں کلام مولوی
احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہے وہ بھی قابل احتجاج نہیں اسواسطے کہ منزلت علمی انکی
وہ نہیں کہ انکا کلام حجت ہو خصوصا جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب غایۃ بحر الرائق
اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام ابراہیم حلبی میں تو اسکا جواب تحقیق سابق ہی واضح ہو گیا
کہ ماہیت عہد سے لا اطلاق صحیح نہیں ہے باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد ذہنی
ہے اور استعمال شارع میں چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر اور مرجح اور حقیقت لام استغراق
ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین او تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسواسطے اہل
اصول نے یہہ قاعدہ معین کیا ہے العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع میں فقط
سوال سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہیں ہوتا البتہ ممکن ہے کہ سوال سائل
میں جو مسئول عنہ مذکور ہے اوسکی تعیین لام عہدی کریں پس یہہ قرینہ ہوا مگر صحۃ اخذ لام کا واسطے
عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا
موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ
موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب میں تعیین ہوا کرے تو ہم کہتے
ہیں کہ حدیث قلتین میں سائل نے سوال کیا تھا اوس پانی سے جو صحرا میں ہوتا ہے اور اوسمیں
درندے اور بہائم پانی پیتے تھی پس جواب میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس نہیں ہوتا تو یہاں پر چاہیئے کہ لام تعریف ماء کی اوپر وہی

کے ہو اور مراد اوس سے وہی پانی ہو جس سے سوال کیا گیا تھا پس حضرات شافعیہ گھڑوں کے
اور مساجد کے پانی کو ساتھہ حکم اس حدیث کی کیونکر پاک کہتے ہیں اور عبارۃ النص حدیث
مذکور میں کسطرح داخل کرتے ہیں فما ہو جوابکم فہو جوابنا قال صاحب التنویر جبکہ نہوئی کوئی
تقدیر پانی کی الخ قال مؤلف المعیار اصل شبہہ ہمارا حنفیوں پر تھا الخ اقول باکنہ
معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تھا کہ مذہب حنفیوں کا تطہیر حوض عشر
فی عشر میں راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہیں ہے بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین میں کہ
وہ ثابت ہے ساتھہ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض میں بھی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید
ائمہ حنفیہ نچاہیئے اسکے جواب میں مؤلف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت
قلتین میں راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہیں ہے اسواسطے کہ حدیث مذکور بوجوہ مذکورہ
قابل احتجاج نہیں اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہے اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول
ہے مجتہد کا جو راجع ہے اس محل میں طرف سنت کی اور مبین ہے اوسکا کما سیجی تفصیلہ پس یہہ
کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل میں قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہے ہماری
اصل شبہہ کا جواب نہیں ہے بیمحل ہے اسواسطے کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطے ابطال ایک
جز دعوی معترضین کے ہے اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ
وہ ماخوذ ہے سنت سے ابطال ہے جز ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی
عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہے اور اثبات قلتین سے کچھہ غرض نہیں ہمنے مدعی سے قبول
کیا لیکن ہمنے فقط اس معترض کا جواب نہیں دیا ہے بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر
عشر فی عشر ہے ہم اوسکا جواب دیتے ہیں اور اسکی ضمن میں فقط منکر تقدیر مذکور کا بھی رفع
اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود خوغا عبث کرتا ہے اوسکو اپنی بات کے
جواب میں نظر کرنا چاہیئے اور شی زائد جواب ہے مثبت قلتین کا اوسکو خوغا کیوں کہتا ہے
اب آئے ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے بنا اوسکی اسپر
ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ آب کثیر دائم
ساتھہ وقوع نجاست کے نجس نہیں ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہو اور آب قلیل

نہر کے حکم میں ہو جاتا ہی اور یہ قول ان صاحبوں کی احادیث صحیحہ میں کہ تفصیل اُسکی بیان نہیں اختصار و عدم
حسن بیان میں گیا تو قال الحافظ ابن حجر نے فتح الباری میں تحت حدیث ذکر بیع الکلب و بہذا تمسک من قال ان الماء القلیل
ھذا ابن العربی فی ... وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر وعدمہ انتہی
پر اس امر میں کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہیں کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سے طرف دوسری جانب کی
نہ پونچے پھر علامت نہ پونچنے اثر کی روایت مشہورہ میں امام ابی حنیفہ اور صاحبین سے یہہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سے دوسری جانب آب کی حرکت نکرے اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
میں اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اُسکی یوں کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب میں بسبب غسل کرنیکے پیدا ہووے وہ دوسری جانب تک نہ پونچے اور ابو حفص کبیر جو شاگرد
خاص ہیں امام محمد کے وہ فرماتے ہیں کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شے اوسمین ڈالی جاوے پس
اگر رنگ ایکطرف سے دوسری طرفکو نہ پونچے تو یہہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہیں کہ اگر محل وقوع نجاست میں عرض و طول پانی کا اوس کی مساحت کی عشر فی عشر
ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سے کم ہی تو ہوگا اور نوادر میں ایک روایت امام محمد سے یہی ہے
اور بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فی الجملہ مجتہد ہیں انہوں نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہے قال فی الفتاوی التتارخانیۃ نقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد
اذا کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف منہ الا ان یتغیر لونہ او طعمہ
او ریحہ علی ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشائخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحباب والاوانی
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر احد
اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی فی ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث یخلص
بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان لا یخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یخلص ثم اختلفت الروایات عن ابی حنیفۃ
وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وإن تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص ويستدل بوصول الحركة إلى
الجانب الآخر على أن النجاسة وصلت إليه وبعدم وصول الحركة على أن النجاسة لم تصل إليه
ومنها ما روي أنه اعتبر الخلوص بشيء آخر فعن أبي نصر محمد بن سلام رحمه الله تعالى أنه قال إن كان
الاغتسال بها يغتسل فيه يتكدر الجانب الذي يغتسل ووصلت الكدرة إلى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه إلى بعض وأبو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانب
فإن أثر الصبغ في الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه إلى بعض وأبو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى
كان يقول إن كان عشرًا في عشر فهو مما لا يخلص وإن كان أقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر أنه سئل عن هذه المسألة فقال إن كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض
فلما قام مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرًا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشايخ أخذوا بقول أبي سليمان وقالوا إذا كان عشرًا في عشر فهو كثير وفي شرح
الطحاوي ومع هذا التقدير يفتى انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہہ جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست میں اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کی ہیں یہہ حقیقت میں سب تفسیرین ہیں مذہب
امام ابی حنیفہ رحمہ کی اسواسطے کہ اصل مذہب امام اعظم کا نا رکثیر میں یہہ تہا کہ خلوص نجاست ایک
جانب سے دوسرے جانب کو نہو اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتھہ پہنچنے
تحریک ایکجانب کے دوسرے جانب تک بیان فرمایا ہی لیکن اس بیان سے ابھی رفع اجمال خصوصًا نظر مقلدین
عوام میں کما ینبغی نہوا اسلیئے کہ تحریک موافق قوۃ محرک کی اور صدمہ تحریک کے باہم مختلف ہوتی ہے
ایک تحریک ایسا ہوتا ہے جس سے دو گز تک بہی حرکت نہ پہنچیگی اور ایک وہ ہے جس سے پچاس گز تک صدمہ
پہنچیگا اسلیئے مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوئی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
میں ایکجانب سے دوسرے جانب تک تفرقہ کرے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیرین کیں بعض نے کہا کہ اسکو ساتھہ رنگدار چیز کے معلوم کرو اور بعض نے کہا وصول کدورت
ہی دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہہ امر ساتھہ مساحت کی متعین ہوگا یعنے مقدار عشر فی عشر میں وصول
نجاست ایکجانب سے دوسری جانب تک نہیں ہوتا یعنی تحریک متوسط جو وقت محرک متوسط سے
واقع ہو تو صدمہ تحریک دہ در دہ شرعی تک پہنچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین میں سے اشتباہ

بحیثیت خفیف نہ ہو ایک اور قوت ہو لیکن سکی اس مقدار آب میں کہ جسمیں وصول نجاست ایک
جانب سے طرف دوسری جانب کی نہیں ہوتا ہو نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام منفصل ہوگیا
اور مذہب منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس مجمل میں قول امام کے مفسر ہیں سب مجتہدین ارباب
تخریج ہیں انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کما مر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو بھی بیشتر
علامہ ابن الہمام وغیرہ نے بھی نقل کر دیا ہی لہذا مکرر حاجت بیان نہیں باآنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بھی جو منقول ہے کتب فقہ اور سے بھی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچھ حرج ان اکابر کا نہیں ہوسکتی کہ یہہ حکم مبنی ہے انکی فہم اجتہادی پر یا امام محمدؒ
اونکے موافق ہوں یا نہوں اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول در مختار کے جسمیں بعد نقل روایت
الکبر رای مبتلی بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
صائبہ متاخرین کے ذکر کی ہے قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
الکبر رای مبتلی بہ طحطاوی سے بھی نقل کرکے اوسپر استدلال کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سو نقلیں موافق تحقیق متاخرین کے جنہوں نے
اعتبار عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہیں اور کہا ہی کہ کسیکو مقلدین میں سے
مخالفت اسکی درست نہیں ہوسکتی کہ یہہ صاحبین ارباب تخریج تھے جو یہہ لوگ فتوی دیں ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے اب پہلی عبارت در مختار سنو پھر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رای المبتلی بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص ای وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمد
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رای لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تعرض لہ ایضا فی البحر ایضا ثم ردہ بانہ انما یعمل بما صح من المذہب وہو
المتون والمشایخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما تحرر لک بذلک افادہ محشیہ
اقول وہو الذی مشی علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

المحققين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالته القول الراقي في حكم ماء الفساقي
انه حقق فيها ما اختاره اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه ورد ايضا
واورد بحر بانه نقل ناطقة بالصواب الى ان قال شعر واذا كنت في المدارك غرا ثم ابصرت حاذقا لا
تمار ثم واذا لم تر الهلال فسلم لاناس راوه بالابصار ولا يخفى ان المتاخرين الذين افتوا بالعشر كصاحب
الهداية وقاضي خان وغيرهما من اهل الترجيح هم اعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم ويؤيده ما قدمه
الشارح في رسم المفتي واما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم انتهى اور
علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہی اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سے یہی ہی کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاوے اور یہی مختار ہی تمام
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سے کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سے یہی ہی اور قول کاتی کو نقل کرکے اوسپر
رد کیا ہی اور کہا کہ اسمین ضبط نہین ہو سکتا خصوصاً عوام مومنین کو جو صاحب فہم ورای نہین پس
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سے روایت عشر
فی عشر کی مروی نہین منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہین اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہون نے قول عشر فی عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر
صحیح ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہین کہ قول امام ہی پر فتوی دین بلکہ جیسا
مناسب مصلحت مومنین کی دیکھین اوسپر فتوی دین کما قال فی النہر الفائق ثم هذا اي اعتبار
العشر هو مختار عامة المتاخرين قال ابو الليث وعليه الفتوى وقال الكرماني في الايضاح انه
الظاهر عن محمد الا ان المصرح به في غير موضع ان الظاهر عن الامام هو الصحيح التفويض الى راي
المبتلى به وفي كافي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كان محمد يوقت بعشرة في عشرة ثم رجع الى
قول الامام وقال لا اوقت فيه شيئا وانت خبير بان اعتبار العشر اضبط لا سيما في حق من
لا راي له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله في البحر انه لا يعدل الا بما صح عن الامام
ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد كما علمت ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج
عن ذلك المقال كيف وقد اعترف ان اكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر قال ولو
فرع على اعتبار غلبة الظن في موضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة كبيرا وكثيرا انتهى اب محل انصاف

شے مجموعہ ثابت امام ابو حنیفہ اور امام ابو سلیمان جوزجانی اور امام محمد اور فقیہ ابو اللیث اور قاضی خان
اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل من اہل الترجیح اور متاخرین کی رائے
موافق مصلحت مومنین کے بر بنیاد سہولت اور حرج مدفوع کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر
تعیین کر کے فتوی دینا پس مقابل ہیں ان ائمہ مرجحین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کتب کا
مشہور و مقبول ہے یا آنکہ یہ صاحبین باب سہم المفتی میں اسکی صراحت ہو چکے ہیں کہ ہمکو فتوی دینا
موافق فتوی ان ائمہ ہی کے چاہیئے اور ان کے فتوی کے مقابل میں ہمارے فتوی کا کچھ اعتبار نہیں
پس یہ جو مولف معیار مسعود اور مختصر کرخی اور شرح البیان سے نقل کرتا ہے کہ ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ
سے یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رائے مبتلا بہ کے انہوں ہمکو کچھ مضر نہیں اسواسطے
کہ ہمنے اسکو تسلیم کر کے کہا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہے اور اوپر ساتھ مصلحت کے اور انضباط و آسانی عامہ مومنین کے بھی ہے
علاوہ یہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونے کی نہیں ہے کیونکہ چنانچہ تتار
تاتارخانیہ سے دونوں کا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہے پس اعتبار عشر نے عشر تفسیر اور تعیین ہوا اعتبار
تحریک کے اور دو اعتبار تحریک مذہب امام ہے پس عشر نے عشر جو تعیین ہے اوسکی یعنے مذہب
امام ہوا اسپر یہ حال ہے قول کافی اور غایت البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکے کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہے اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین دہلوی سے کمال ہوچکا ہے
اسلئے ہم تفصیل میں ترک تطویل کرتے ہیں اور قول اشباہ والنظائر کو مولف نے عبث نقل کیا وہی صاحب
مولف اشباہ ہیں جو جواب اونکا منقول البحر الرائق میں دیا گیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق
جواب باقی کلام مولف کو بطور اجمال اوپر ذکی مصنف کی واضح ہوچکا ہے لیکن بنظر احتیاط جزیری جزیری اور
اشارہ کیا جاتا ہے یہ جو مولف نے کلام بحر العلوم و شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام
یہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رائے مبتلا بہ کو اور روایات آخر میں یہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کو مخالف
ہماری مدعا کے نہیں اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف اسکو نقل کرتا ہے اگرچہ زعم مولف
میں ظاہر الروایۃ نہیں ہے لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کر دیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہے اور مختار ہے امام ابو حفص اور
ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضی خان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے اور

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سے ساتھہ قوۃ متوسطہ
کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایکجانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر دہ ذراع
شرعی کے پونہچتا ہے اور مقدار دہ ذراع مین نہین پونہچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ عبد الحق
کو یہہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہے امام سی پس زیادہ تر تائید ہماری باقرار مولف ہوگئی اور کہہ
جو مولف جا بجا کہتا ہے کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہے مذہب متاخرین ہے اور مقصود اوسکا یہہ ہے
کہ جسوقت یہہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہہ متاخرین مجتہد
مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب
اسکا یہہ ہے کہ ہنوز مولف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب امام
سے نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہہ جز زبان زد ہی فقہا کا کہ یہہ مذہب ہے امام ابی
یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکی یہہ معنے نہیں ہین کہ یہہ مذہب امام ابی حنیفہ
نہین ہے اور مخالف ہے مذہب اونکے کے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی ہے اور وجہہ
نسبت کرنے مذاہب کی طرف ان اکابر کی اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہہ ہے کہ امام ابی حنیفہ سی
جو موافق اصول ممہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون
نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پھر کبھی تو ایسا
ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئی تو کہا جاتا ہی کہ یہہ مذہب متفق علیہ ہے
امام اور اصحاب اونکی کا اور کبھی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای آخر کو
بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرف سی وہ صاحبین مجاز تھے پس اسصورت
مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر
وغیرہم کہا گیا اور کبھی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نہی
پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام کی رکھتے
تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اوس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے دشوار تھا
جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کردی اور اوسکو ساتھہ علامات وغیرہ کے واضح کر دیا تو پھر عمل
اوسپر بسبب امتیاز اور تعیین ہوا جیسی کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہرہ اعتبار تحریک

کے مستدل ہے اور جب کہ مدت مدید تک اونکی نسبت تعمق اجتہادی ہی آپکی نسبت پایا گیا تھی تو عمل بہت سے مجتہدین کا
تھا جب انکے تلامذہ مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی حفص وغیرہ کا اسی ابہام کو اٹھا دیا یعنے
بوجہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرکہ کی جو وصول اثر نجاست میں اشتباہ پڑتا تھا کہ کبھی تو دہ در دہ
تک اثر نجاست کا پہنچ جاتا تھا اور کبھی دس گز تک بھی نہیں پہنچتا تھا اس اشتباہ کو ساقط کرکے لحاظ توسط
تحریک اور قوت محرکہ کے اعتبار دہ در دہ عشر فی عشر کے رفع کر دیا کہ اب کسیکو عوام و خواص مومنین میں سے
اشتباہ وصول اثر نجاست کے ایک جانب سے دوسری جانب تک نہیں رہا تو ایسی جگہ صورت انسلاخ و تفصیل
کو کہیں گے کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور متعدد ابہام اجمال کو کہیں گے کہ یہ مذہب ائمہ ثلثہ ہے مثلا اور اسی
طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ میں ایک حکم اختیار کیا اور اونکے بعد والون نے تلامذہ اونکے سے
یا متاخرین سے حکم آخر اسی مسئلہ کا جو مختار امام تھا بسبب لحاظ زمانہ کے اور احوال مومنین کے ارفق
للناس اور اصلح للمومنین سمجھا تو ایسی صورتین مثلا کہا گیا کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام ہے اب
غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلا مذہب امام سے علیحدہ کب ہے بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت میں
مبنی ہیں اوپر قول امام کے اور معتمد ہیں اونکی قواعد ممہدہ پر یہ سب راجع ہونگے مذہب امام میں کہ وہ ایک
حجت ہے حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامة الشامي في حاشيته على الدر المختار واذا
حكم الحنفي بمذهب ابي يوسف او محمد او نحوهما من اصحاب الامام فليس حكما بخلاف رأيه ورأي الان اصحاب
الامام قالوا بالقول الا قد قال به الامام كما اوضحت ذلك في شرح منظومتي في رسم المفتي عند قولي فيها اعلم
بان عن ابي حنيفة جاءت روايات عدت منيفة اختار منها بعضها والباقي يختار منها سائر الرفاق فلم يكن
لغيره جواب كما عليه اقسم الاصحاب انتهى وقال في الدر المختار معزيا قال لاصحابه ان توجه لكم دليل فقولوا به
فكان كل ماخذ برواية عنه وترجيحها انتهى قال عليه العلامة الشامي اي فليس لاحد منهم قول خارج عن اقواله
ولذا قال في الولوالجية من كتاب الجنايات قال ابو يوسف ما قلت قولا خالفت فيه ابا حنيفة الا قولا
قد كان قاله وروي عن زفر انه قال ما خالفت ابا حنيفة في شيء الا قد قاله ثم رجع عنه فهذا اشارة الى
انهم ما سلكوا طريق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد ورأي اتباعا لما قاله استاذهم ابو حنيفة وفي اخر
الحاوي القدسي واذا اخذ بقول واحد منهم يعلم قطعا انه يكون اخذا بقول ابي حنيفة فانه روي عن جميع
اصحابه من الكبار كابي يوسف ومحمد وزفر والحسن انهم قالوا ما قلنا في مسئلة قولا الا وهو روايتنا عن

ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایمانًا غلاظًا فلم یتحقق فی الفقیہ جوابٌ ولا مذہبٌ الا لہ کیف کان وما نسب الی غیرہ
الا بطریق المجاز للموافقۃ انتہی فان قلت اذا رجع المجتہد عن قول لم یبق قولًا لہ بل صرح فی قضاء البحر ان
ما خرج عن ظاہر الروایۃ فہو مرجوع عنہ وان المرجوع عنہ لیس قولًا لہ وفیہ عن التوشیح ان ما رجع عنہ
المجتہد لا یجوز الاخذ بہ فاذا کان کذلک فما قالہ اصحابہ مخالفین فیہ لیس مذہبہ فحینئذ صارت اقوالہم
مذاہب لہم مع انا التزمنا تقلید مذہبہ دون مذہب غیرہ ولذا نقول ان مذہبنا حنفی لا یوسفی ونحوہ
قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابہ بان یاخذوا من اقوالہ بما یتجہ لہم منہا علیہ الدلیل صار ما
قالوہ قولًا لہ لابتنائہ علی قواعدہ التی اسسہا لہم فلم یکن مرجوعًا عنہ من کل وجہ فیکون من مذہبہ
ایضا ونظیر ہذا ما نقلہ العلامۃ البیری فی اول شرحہ علی الاشباہ عن شرح الہدایۃ لابن الشحنۃ ونصہ اذا صح
الحدیث وکان علی خلاف المذہب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذہبہ ولا یخرج مقلدہ عن کونہ حنفیًا
بالعمل بہ فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فہو مذہبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفۃ وغیرہ
من الائمۃ ونقلہ ایضا الامام الشعرانی عن الائمۃ الاربعۃ ولا یخفی ان ذلک لمن کان اہلًا للنظر فی النصوص
ومعرفۃ محکمہا من منسوخہا فاذا نظر اہل المذہب فی الدلیل وعملوا بہ صح نسبتہ الی المذہب لکونہ صادرًا
باذن صاحب المذہب اذ لا شک انہ لو علم ضعف دلیلہ رجع عنہ واتبع الدلیل الاقوی ولذا رد المحقق ابن
الہمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانہ لا یعدل عن قول الامام الا لضعف دلیلہ انتہی اور
وہ جو الزام اعتراف مؤلف تنویر الحق کا ساتہہ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے بیچ تحدید آب کثیر کی تحریک
کو ترجمہ مشکوۃ سے نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سے کہل چکا کہ وہ ورد وہ جو مختار ہے متاخرین کا
تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالف اوس سے نہین پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا ساتھہ
اوسکی منافی مدعا اوسکے کی نہین ہی اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کو ساتھہ ذکر کلمات نا
مناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سے تقلید ہوا و نفس گمراہ ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی محمد شاہ
اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعنہ ہین حال اوسکا معرض بیان مین کچہہ آ چکا اور کچہہ آتا ہی منز
منصف خود حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور ہفوات بیجا زبان پر لانا دیدۂ
اہل علم سے بعید ہے اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سے واقع ہوا بعینہ مذہب
امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہی حجج شرعیہ سے تو بدعت کیونکر ہوگا

پس پہلا بہ اقوال مروی سب کو بیچا اتباع اونکے جو اونھون نے تحدید شرعی مقرر کی بموجب حدیث قرار دیا
چنانچہ تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مصنفات ہین بعد انبیاء باب اذکار و اشغال و مجاہدات مین کہ بہترین شغل
مداومت ہے بموجب تحقیق ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مستمع اور ممتثل بنایا اعوذ باللہ تشبیہ
و ہنسی نسبت بآئمہ اگر و اللہ تعالی آور باقی کلام مولف معیار کا جو اسباب مین ہے اوسکا جواب معقول اس کلام منقول
سے ظاہر ہے لفظ لفظ بیان کی حاجت نہین لیکن اتنی بات پھر ضروری ہی کہ کچھ جو کہا ہے کہ اگر بطور فرض
محال یہ فرض بھی کیا جاوی کہ امام ابو حنیفہ اور اونکے صاحبین ذکی مین حضرت نے عشر کے قرار دیا تا لی
نصر کے لئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہے کہ خصم نے علم و فن اجتہاد کو جسکے بعضی اور نافہمی ابتدا
کتاب سے بیان تک اور ناظرین منصفین کے دلہجا واضح ہو چکی اسکو کب زیبا ہے کہ نسبت امام اعظم اور صاحبین
کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لاوے اور یہ شبہ امام اعظم ہی نہین ہین اور نہ کلام اونکا وحی لیکن
مبین ہے وحی کا اور حجت کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اس امام مظہر شرع مطہر
محمدی کا فتوای مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن وحدیث
ٹھہرا کر مورد طعن و لعن بنانا کیا خبط ہے اور کونسی دیانت آور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشر
نے ده عشر مذہب متاخرین سے نہ مذہب امام اسلئے پہلا مرثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سے نہین اور اگر پہلے سے بانی التشہیر معترض کا کہ وہ در پردہ انکار ہے مذہب امام اعظم سے اور دعوی
اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سے
اوسی طرح پر دیا جاتا اور اب جو مولف نے ابداء بانی التشہیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب
مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی اجتہاد
مجتہدین کو اور ماموربہ اور واجب ہی بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کے واجب ہی قبول کرنا اسکا
اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کہ امر نے اول بحث تقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہادیہ کے یہانکا
منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ اسمین کلام کا لیکن چونکہ مولف معیار نے بسود آنی خام مقول مکر اجتہاد کو تا
و عداوت بولی اور گستاخیاں جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مین کین لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروار کے
ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان مین لاتا ہون اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف رکھتا ہون
ضرور سمجھو کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو یقینا وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالے عنہ سے قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماءِ الدائمِ
الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماءِ
الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب
الکلب فی اناءِ احدکم فلیغسلہ سبع مراتٍ متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم قال طہور اناءِ احدکم اذا ولغ
فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مراتٍ اولٰھن بالتراب انتہی اور ساتھہ اجماع کے جو منعقد ہی اوپر اسبات
کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہوا اور متغیر کر دے احد اوصاف ثلثہ اوسکو تو وہ پانی نجس ہے اور بہت
ظاہر ہے کہ نجاست اجماعی اوسکی یقینی ہے مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی
ہے ساتھہ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ
بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلاً کان الماء او کثیراً جاریاً کان او غیر جارٍ ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا
وممن نقلہ ایضاً الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین ایک
محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعاً نجس ہوگا پھر اگر یہہ پانی اسقدر
ہے کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہو جاتی ہے یقیناً یا ظناً جیسی آب سبوچہ یا پیالہ مین تو
یہہ پانی سب نجس ہوگیا اور اسمین یہہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور
ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہے اور اگر وہ پانی اسقدر ہی کہ ایک جگہہ کی نجاست
پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہوجاتی تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست
مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلیے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہے باقی رہا کلام
اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہی کہ جسمین ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین
ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہے اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوی کی ایسی پانی سے باوجود
وقوع نجاست کی بعض محل اوسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کی جمیع اطراف مین طہارت اور وضو
کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بیر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سے احد
اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہے بقرائن وشواہد احادیث
کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہے والا قلیل وقد مر استدلالہم وما
علیہ من الکلام اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کی گمان مین نجاست ایک جگہہ

کی گئی ہو تو اسکے سبب میں مختلف نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے ورنہ قلیل اور ایک روایت یہہ ہی کہ اگر تحریک احد الجانبین
سے دوسری جانب اسکے پانی کی متحرک نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہیں تو قلیل اور وجہ اسکی یہہ ہی کہ جب
امام اعظم میں حدیث مستند امام مالک اور امام شافعی کی بوجوہ اوسکی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود
عدم اون احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر میں مساوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سی موافق شرع شریف اسکے
تعیین کثرت وقلت کرنے کی حاجت پڑی پس اسلئی یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مبتلا بہ پر اسواسطی کہ جس وقت
تعیین قلت وکثرت کی بیان شارع سی نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ پر تعیین قلت وکثرت کو حوالہ کیا
گیا اور نظائر اسکی شرع میں کثیر ہیں جیسی تحری وقت عدم تعیین قبلہ کے یا بفہم اجتہادی اپنی کے تعیین
قلت وکثرت ساتھ اعتبار تحریک کی اس سبب سی کہ جس وقت نجاست پانی میں پڑتی ہی تو محل وقوع سے
تجاوز کرنا اسکے ساتھ حرکت کے ہوتا ہی پس باعتبار تحریک سی انتقال اسکا ایک محل سی دوسری جگہہ معلوم ہوگا
پہر متقدمین مذہب امام اعظم نے ان دونو روایتوں میں غور کرکر دیکہا کہ اگلی اسمین اجمال وابہام ہی اور غیر
مقلدین کی اس سی ابسبب اشتباہ وابہام کے برخلاف اسکی اسلئی کہ پہلی روایت میں تو یہہ اشتباہ ہی کہ اکبر رای مبتلا
اصحاب رای دہ در دہ ہی ہوتی ہے پہر اوسمین بحسب ازمان واشخاص کے اختلاف ہوتا ہی اور عوام الناس صاحب
رای وتدبر نہیں ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہیں بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہی اوسمین شک
اعتماد اپنی فہم پر نہیں کر سکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہی اسلئی
سے السبب اولی ہوا قال فی البحر فان قلت ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رای المبتلی
وکون الرای یختلف بل من الناس من لا رای لہ اعتبر المشایخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی وقال
العلامۃ الشامی ذکر فی النہایۃ وغیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر وفی المعراج
انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین حتی
قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع وینخفض
من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی الاختیار والخانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلاثۃ فی الکتب المشہورۃ
وفی الہدایۃ بحرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثالثہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار الخلوص بغلبۃ الظن امر
مختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلا منہما منقول عن ائمتنا الثلاثۃ

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علی ذلک انتہی مختصراً لیکن اعتبار تحریک مین بحر بھی اجمال رہا کہ تحریک سے مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا بعض مذہب اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھ عشر فی عشر کی تعبیر کی تا کسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہو مذہب امام کا اور وہ مذہب خود تھا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے یہہ حکم کیا کہ جس پانی مین نجاست یقینا یا ظنا مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت اختلاط نجاست کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ سے اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا واسطے قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا ہے کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہیں پس اجماع مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ علامتین مجتہدین نے ساتھہ سلیقہ فہم سلیم اپنے کے متعین کی ہین اسمین حاجت ورود آیہ و حدیث کے علیحدہ نہین البتہ داعی اجماع بیانہ یہ احادیث ہین جنسے یہہ امر ثابت ہے کہ جس پانی مین یقیناً یا ظناً نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح جن اشیا مین احکام شرع وارد ہین اور انمین علامتین جانب شارع سے مذکور نہیں ہین مثلا باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ دم محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہیں ہوتے اسیطرح اوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہانپر حکم پاک ہوجانے عورت کا کیا جاویگا اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہو جانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو اس جگہہ احکام حیض عورت پر کئے جاوینگے قال فی البحر واثرکلہ فہو بروز الدم من محل مخصوص حتی یثبت بہ الاحکام وعند محمد بالاحساس بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضات ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیہ قبل التغروب ثم رفعتہ بعدہ یقضے الصوم عندہ خلافا لہما انتہی وفیہ ایضا وفی التجنیس امراۃ رات بیاضا خالصا علے الخرقۃ مادام رطبا فاذا یبس اصفر فحکمہ حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک کذا لو رات حمرۃ او صفرۃ فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر کوئی کہے کہ علامت حائض ہو جانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سے گردانا یا اعتبار

احادیث کو نہ مانا تو فقیر کا کلمہ بت و حدیث ہی کیا تو یہہ لمبا اسنہ سراسر فضول ہے کہ یہہ غیر متعین اور تریبہ مجتہدین ہے موافق عادات مجتہدین کے ہم منصوص میں بیان فرماتے ہیں جیسی الفاظ مستعمل اور لوازم تراکیب اور معانی ترکیبیہ مقدر سلیقہ لسان عرب سے ہی مجتہدین معلوم کرتے ہیں اسیطرح یہہ وصول اور عدم وصول کے تحدید قاعدہ کلی اسی سے معلوم کرکے عشر فی عشر کو ماء کثیر قرار دیا پس یہہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سی قال فی البحر و قول النووی بان تحدیدنا اتفقوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی اوجب الطہارۃ و حرم مخالفتہ و قدیم سے المنقبۃ بین اصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ لا اصل لہ و لا ضبط فیہ مدفوع بان الاستدلال بہ من حیث التقدیر و ما یعتبرنا الیہ تشہد لہ الشرع و العقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک و اما العقل فاذا تیقن لعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر او غلب علی ظنہ او الظن کالیقین فقد استعملنا الماء الذی لیس فیہ نجاسۃ تیقنا انتہی پھر ہم کہتے ہیں کہ مولف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو واسطے ثبوت طہارت عشر فی عشر کے اصل علحدہ کی استدعا ہے اور قلتین میں فقط ورود حدیث مذکور سے حکم طہارت کرتے ہیں پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین میں نو قول ہیں جنکو ابن المنذر نے نقل کیا ہے بعد اسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتھ رطلوں کے قرار پائی ہے پھر اوسمیں بھی اختلاف پڑا ہی کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہ علی تسعۃ اقوال حکاہا ابن المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہ بالارطال و اختلف فیہ ایضا تو جو نسا قول اقوال مذکورہ میں سی مقبول مولف معیار وغیرہ ہو اوسپر مولف حدیث یا آیہ یا اجماع لائے بعد اوسکے ہم بھی عشر فی عشر پر نص علحدہ لاوینگی اور اگر مولف کو اوسپر نص علحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علحدہ کی حاجت نہین

قال مولف المعیار ہماری نزدیک رسول اللہ صلعم سی یون ثابت ہی الخ **اقول** یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سی صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم کرتے ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جداگانہ ہے اور بلحاظ اس محامل کے مدعای مولف پر نہین آتا تفصیل اسکی یہہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہی عائشہ رض سے کن نساء المؤمنات یشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ یعنی نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتھ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین لپیٹی ہوئی پھر گہر و نکو پھرتے تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا ان کو کوئی بسبب غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہیں پہر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہے بعد صبح کے قال الغلس ظلمۃ آخر اللیل ثم استعمل علی الاسباح فیما یبقی منہ بعد الصباح انتہی پہر یہہ تاریکی جو بعد طلوع فجر کے ہوتی ہے بند اور بلند مکانوں میں زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی نسبت کہلی اور پست مکانوں کے چنانچہ یہہ امر مشاہد ہی کہ اندر مسجد بند کے خوب اندہیرا ہوتا ہی با آنکہ صحن مسجد اور میدان میں روشنی پہیل جاتی ہے تو فرمانا حضرت عائشہ رض کا کہ عورتیں چادرین لپیٹی ہوئی اپنی گہرون کیطرف پہرتی تہین اور انکو کوئی بسبب تاریکی کے پہچانتا نہتا بایں معنی ہے کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت ہوتی تہی اور بہ نسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تہی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنی گہرون کیطرف پہرتی تہین تو جماعت مسلمین میں سے باعث غلس یعنے تاریکی اندرون مسجد کے کوئی اونکو پہچانتا نہتا اب اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ بیرون مسجد کے بہی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تہی تا استدلال مؤلف تمام ہو قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر فالاولی حمل التغلیس علی غلس داخل المسجد لان حجرتہا رضی اللہ تعالی عنہا کانت فیہ وکان سقفہ عریشا متقاربا ونحن نشاہد الآن انہ یظہر قیام الغلس داخل المساجد وان صحنہا قد انتشر فیہ ضوء الفجر وہو الاسفار انتہی اور بوجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہہ ہے کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سے باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور ایک روایت مین ہی نوروا بالفجر اور یہی روایت کیا ہے اسکو بلال رض سے اور بعض روایات مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نور بالفجر یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہہ حدیث حسن ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور سوا اسکی بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث مذکور کے قد رأی غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین الاسفار اور کہا ابو بکر ابن شیبہ نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرہ ابن شعبہ اور علی اور تمیم اور حسن بن علی اور ابو الدرداء اور ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین سی کہ یہہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبد الرحمان ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتی ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سی امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین تحقیق ہین کہ مستحب ہے تاخیر بالفجر اور حدیث مروی مغلس کی محمول کرنا ہو تا اولی ہر ادوام
تاویل مذکور بہتر ہے اور اسفرت استیاد فقہ ہے کہ مذہب اکثر بعض محققین کا یہی ہے جو مولف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کا نماز فجر میں اور فارغ ہونا اتفاق ہوتا
اور ہوتا ہوگا حالت غلس میں اور نماز کا ہمیشہ اور قصد اُس سی یہہ ہے کہ قول مفسر جو ہے حدیث غلس کی
منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ کلام تمہارا ہے تقدیر التسلیم قائلین ہی پر وارد ہوگا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئے کہ جنہوں نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام
مدالت کو مسلم رکھتے ہیں اور جو لوگ کہ حدیث غلس کی منسوخ کہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ مسلم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سی ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہی
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور میں اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات
مین جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باوجودیکہ جملہ اسمیہ کو دوام جنسی ہیشگی حکم کی تا زمان
حیات نبوی صلے اللہ علیہ وسلم لازم نہیں اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سی علاقہ
نہیں علے تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایات غیر شیخین کے
کما ہو مسلم عند الخصم پس تجدد جو مفہوم ہوتا ہی جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین مین واقع ہی دوام
سی جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین مین مقدم ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین مقابلہ تجدد مذکور شیخین کالعدم
ہوگا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایک روایت مین صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی مین پڑھتے رہے تو اولا جواب
اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث قابل احتجاج نہیں ہے اسلئے کہ اسامۃ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راوی ہین
مین قابل احتجاج نہیں ہین نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مولف معیار غیر منصف
اور ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور یہہ جو جواب مین اسکی مجلے سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہی اور ابو داود نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکی سب ثقہ ہین اور کہا
خطابی نے کہ اسامۃ بن زید ایسی ثقہ ہین کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنی شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین
کہتے ہین کہ جس راوی سی بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہین چلے ہے بار ہا
کسیقدر ہوں انتہی مختصراً پس جواب اسکا یہہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داود کی صحت حدیث

سکے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث کرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور الا
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہوگی باآنکہ یہہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامة بن
زید مین جرح مبین السبب ذہبی کا یسجی نقلہ من التقریب ایطرح سکوت ابوداود کا عدم جرح سی کہ وہ تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین سی مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسی ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہہ جو خطابی نے کہا ہے کہ اسامة بن زید
رواة بخاری مین سی ہین اور جن سی بخاری روایت کرے اونکے حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہے انتہے
یہہ بات علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہے کہ جن رواة سی بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کرے بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح
مبین السبب ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فی الہدایة الساری وقبل الخوض فیہ ینبغی لکل منصف ان یعلم
ان تخریج صاحب الصحیح لراو مقتض لعدالتہ عندہ وصحة ضبطہ وعدم غفلتہ ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمہور الائمة علی تسمیة الکتابین بالصحیحین وہذا معنی لم یحصل لغیر من اخرج لہ فی الاصول فاما
ان اخرج لہ فی المتابعات والشواہد والتعالیق فہذا تتفاوت من اخرج لہ منہم فی الضبط وغیرہ مع
حصول اسم الصدق لہم وقد کان الشیخ ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی الصحیح ہذا
جاز القنطرة یعنی بذلک انہ لا یلتفت الی ما قیل فیہ قال الشیخ ابو الفتح القشیری فی مختصرہ وکذا نعتقد وبہ
نقول ولا نخرج علیہ الا بحجة ظاہرة وبیان شاف یزید فی غلبة الظن علی المعنی الذی قدمناہ قلت فلا یقبل
الطعن فی احد منہم الا بقادح واضح انتہی مختصرا پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا اسامة بن زید
سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تاکہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیا یہہ عدم
مقبول ہونا اوپر رواة بخاری کے ان احادیث مین ہے جنپر کسی ائمہ جرح تعدیل نے تنقید نہین کی اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا
باہم بخاری اور مسلم کی روایت مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقا صحیح اور مقبول اور انکی رواة کو ثقہ
اور ثبت فقط بخاری کی رواة مین ہونیکے سبب سی نہین کہہ سکتے قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبة الفکر
والخبر المحتف بالقرائن انواع منہا ما اخرجہ الشیخان فی صحیحیہما مما لم یبلغ حد التواتر فانہ احتف بہ قرائن
منہا جلالتہما فی ہذا الشان وتقدمہما فی تمییز الصحیح عن غیرہ علی غیرہما وتلقی العلماء لکتابیہما بالقبول

الشافعی وعنده آکثری زیادہ لفظ الفصل من محمد کثیر الفرق القصرۃ من عتق التواتر الا ان ہذا المحقق ہمام
حنفیہ وامی لم تر فیہ احد من المحققین عوض فی الکتابین تغشیۃ الاجر عند الشفق انتہی مہینا التسہیل و نزیہ
زیادہ میں بھی ہے کہ ابو داؤد اپنی سنن میں شذوذ بلکہ نکارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں یعنی
کہ اس حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اوروں نے روایت کیا اور اوسمیں زیادت بیان اوقات کی نہیں ہی اور ایسا ہی ہشام بن عروۃ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمۃ المرادی
اخبرنا ابن وہب عن اسامۃ بن زید اللیثی ان ابن شہاب اخبرہ ان عمر بن عبد العزیز کان قاعدا علی المنبر
فاخر العصر شیئا فقال لہ عروۃ ابن الزبیر اما ان جبرئیل علیہ السلام قد اخبر محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بوقت
الصلوۃ فقال لہ عمر اعلم ما تقول فقال عروۃ سمعت بشیر ابن ابی مسعود یقول سمعت ابا مسعود الانصاری
یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نزل جبرئیل فاخبرنی بوقت الصلوۃ فصلیت
معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ یحسب باصابعہ خمس صلوات فرایت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر حین تزول الشمس وربما اخرہا حین یشتد الحر ورایتہ
یصلی العصر والشمس مرتفعۃ بیضاء قبل ان تدخلہا الصفرۃ فینصرف الرجل من الصلوۃ فیاتی
ذا الحلیفۃ قبل غروب الشمس ویصلی المغرب حین تسقط الشمس ویصلی العشاء حین یسود الافق وربما
اخرہا حتی یجتمع الناس وصلی الصبح مرۃ بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفر بہا ثم کانت صلوتہ بعد
ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر قال ابو داؤد وروی ہذا الحدیث عن الزہری معمر ومالک و
ابن عیینۃ وشعیب بن ابی حمزۃ واللیث بن سعد وغیرہم لم یذکروا الوقت الذی صلی فیہ ولم یفسروہ
کذلک ایضا روی ہشام بن عروۃ وحبیب بن ابی مرزوق عن عروۃ نحو روایۃ معمر واصحابہ الا ان حبیبا
لم یذکر بشیرا انتہی اور یہ توہم نکیا جاوی کہ ابو داؤد نے تفرد اسامۃ بن زید کا بیچ اس زیادت کے
بیان کیا ہے اور زیادۃ ثقہ کی مقبول ہی اسلئے کہ اول تو اسامۃ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا ممنوع
ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اوپر جرح مبین کیا ہی کما قال اسامۃ بن زید بن اسلم العدوی
مولاہم المدنی ضعیف من قبل حفظہ من السابعۃ مات فی خلافۃ المنصور انتہی پس جس وقت اسامۃ بن زید مجروح
ہوئی ساتھ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئی مفید نہیں کا قرار زیادت اور

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذ وذ و نکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہے روایت اوثق کے پس زیادتی اوسکی مقبول
نہوگی روایت اوثق کے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولھا رد الروایۃ
الاخری فھذا یقع بہ الترجیح بینھا و بین معارضھا فیقبل الراجح و یرد المرجوح انتھی اور بیان مخالفت روایت
اوثق کا یہہ ہے کہ وہ زیادتی کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے نماز فجر ایک مرتبہ غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہی پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین پڑہتے
رہے اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود ہی
کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ نماز فجر مین اسفار کیا اور بہی کسی سائل نے اوقات
نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول اوقات مین اور دوسری روز پانچون
نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اس سائل کو بانظر تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا احمد بن منیع والحسن
بن الصباح البزار واحمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق عن سفیان عن علقمۃ بن
مرثد عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل فسالہ عن مواقیت الصلوۃ
فقال اقم معنا ان شاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ فاقام حین زالت الشمس فصلی
الظھر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ
بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے ہین کہ زیادت اسامۃ بن زید کے
جسمین یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز فجر اسفار مین پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہین کیا
منافی ہے روایت ترمذی کے کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین
پس بالضرور وہ نہوگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب
قوت روایات کے اور یہی یہہ کہنا ممکن ہے کہ ایکہی مرتبہ اسفار کرنا نماز فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل
کرتے ہین وہ یہی کہ آخر جزو وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی نرہا
چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہے اسلئے کہ حضرت جبرئیل ع نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات
تعلیم کئے تا کہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہو جائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزو وقت فجر لیا
جائیگا پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کر لیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے
اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یعنی نماز مرتبہ آیا ہے وہ اسفار جو مستفاد ہے کسی حدیث سے وہ غلس اتفاقی ہے اور صحابہ بھی کبھی نہیں پڑھی اور ہمیشہ
نماز فجر کو اسفار میں نصف جزو اخیر وقت فجر کے مستحب نہیں کہتی بلکہ ہماری نزدیک وہ اسفار مستحب ہے کہ نماز
فجر چالیس آیت سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر میں فساد آجاوے تو غسل
وضو کرکے پھر چالیس آیت سے ادا کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ ویستحب للرجل الابتداء فی الفجر
باسفار والختم به هو المختار بحيث يرتل اربعين آية ثم يعيده بطهارة لو فسد انتهى پس نسبت اس اسفار کی
جزو اخیر وقت فجر کی طرف یہہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہاں مستحب ہے وہ غلس اتفاقی ہوگا تو روایۃ ہمارے نزدیک
بتقدیر تسلیم صحت بھی ہمارے مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ جب یہہ ثابت ہیں سب
بطرح تنصیص ہیں تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولا تو جرح میں انکی تفسیر سے منقول ہو چکا اور ثانیا
بتسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور جس طرح تغلیس ثابت ہے صحابہ کرام و تابعین کا اسیطرح
اسفار بھی حدیث صحیح سے ثابت ہے صحابہ اور تابعین کا کلام نقلا یا اگر تغلیس کو جو صحابہ کی بابت منسوب ہے محمول کرے
کہ غلس اتفاقی ہو اور اسفار حنفیہ کے ساتھ جمع ہو جاوے تو ہم دعوی کرتا ہیں کہ کہیں ثابت نہوگا اس غلس میں جو اسفار
مستحب حنفیہ کے ساتھ جمع نہو جیسا کہ منقول ہے بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالی
عنہم کے محمول ہوسکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ باعتبار استحباب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہہ امر مولف نے ثابت
نہیں کیا کہ غلس حقیقی میں نماز پڑھنا رسول اللہ صلعم کا علی الدوام تھا سوا اسکی کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی
سیاق کو اسپر دال گردانا اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکے اور نیز علی التقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عائشہ
کو ہم نے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بھی اوسکی ہمارے اسفار مستحب کے مخالف نہیں ہے
کلام منفصلا اور یہہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہیں ہے
اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقینا ضرور ہے حال آنکہ یہاں جسکو منسوخ کہتی ہو یعنی حدیث غلس اسکا موخر ہونا
اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی باسند صحیح ثابت ہے جیسا کہ ابھی سنن ابی داود سے منقول ہو چکا تو
جواب اسکا یہہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کرچکے کہ روایت مذکورہ ابو داود شاذ بلکہ منکر ہے اور
اسامہ بن زید مجروح ہیں بجرح مبین کے پس صحت حدیث مردود اونکی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام
کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مولف معیار نے کہیں ثابت نہیں
کیا کسی قول ضعیف سے بھی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رضہ کہ جسکو برہان تغلیس گردانا

ہے اُس سے تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اِسلئے کہ وہ محمول ہے اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ توجیہ موجہ
ہوئے حدیث تغلیس کے ساتھ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مؤلف تنویر الحق نے
تبعاً لبعض المحققین اُسکو اختیار کیا ہے پس توجیہاً لکلامہم وایضاحاً لمرامہم اُسمین کلام کیا جاتا ہے ناظرین
منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتے ہین کہ حدیث عائشہ رضہ جو دال ہے اوپر نماز پڑہنے
رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہے ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضہ کے کہ وہ فرماتے ہین کہ
مین نے نہین دیکہا رسول اللہ صلعم کو کہ اُنہون نے کبھی نماز پڑہی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین
ایک تو نماز مغرب اور عشا کے مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کے مزدلفہ مین اور یہہ خلاصہ مضمون حدیث
صحیحین کا ہے بیان نسخ کا یہہ ہے کہ یہہ امر ثابت ہے کہ نماز فجر کے مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع
فجر کے ادا کی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہے پس اس سے
یہہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تہا اور مزدلفہ مین واسطے امتداد وقت وقوف کی غلس مین
پڑہے تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عائشہ رضہ سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھ حدیث مذکور کے لئے
قبل رویت عبد اللہ بن مسعود رضہ کے نماز فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رضہ نے کبھی حالت غلس مین سوا مزدلفہ
کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑہتے نہین دیکہا پس بالضرور غلس مین پڑہنا نماز فجر کا جو مفاد ہے حدیث عائشہ رضہ
کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہے حدیث ابن مسعود رضہ سے کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام
فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود رضہ فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا
مع انہ کان بعد الفجر کما یفیدہ لفظ البخاری صلی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی
اعتاد الاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیتسع وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد ان المعتاد
کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اس کلام سے نسخ تغلیس بعید ہے اسلئے کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود ناسخ
کے ضروری ہے اور حدیث ابن مسعود رضہ مین مصرح ہے کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز کے
سوا نماز پڑہتے نہین دیکہا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد سے نماز فجر مین اسفار قرار دیا پس پیشتر ورود
حدیث ابن مسعود رضہ کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہہ ہے
کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رضہ کے دیکہنے سے پہلے کبھی نماز مین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رویت

ابن مسعود جو ہین سبب اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس پہلی روایت اونکی سی ثابت ہوگی وہ منسوخ
ہوگی اسی سبب سی کہتا ہون نسخ ہو سکتی ہے ابن الہمام نے نسخ کے توجیہ کر یہہ کہا ہی نہ یہہ کہ نسخ
ہو ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث ابن مسعود سے اصلا نسخ ثابت نہین کیونکہ جب
مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی تو واجب ہی حمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اوس دن بعد طلوع فجر اول غلس
ہو گئے نماز مین اور وقت معتاد اسکی بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس اوسمین ہی اوسمین تقدم اور تاخر
ممکن ہے انتہی ما حصل کلامہ مدفوع ہے اولا اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہو چکا کہ اوس دن
نماز فجر قبل وقت معتاد کے غلس مین پڑہی تہی اس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تہا لیکن مزدلفہ
مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی منطوق روایت صحیح مسلم کے اور ثانیا اسلئے کہ اگر مداومت
علی التغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے پیشتر کلام مؤلف سی اصلا پایہ ثبوت کو نہین پہنچی کما مر پس باعتبار
بر جمع بین الدلیلین جو مبنی تہا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہے
کہ حدیث اسفروا بالفجر منافی معتاد سے بہی نسخ تغلیس نہین ہو سکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہوئی
بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اوسکی معارض ہوئی اور قاعدہ ثبت تعارض
حدیثین کے یہہ ہے کہ اولا تو اونکو جمع کرین اور اگر جمع نہو سکی تو تاریخ کو دیکہین پس جسکی تاریخ موخر ہو
اوسکو ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بہی نہو سکے تو دونون
کے عمل مین توقف کرین تو یہان تو دونو حدیثون مین جمع بہی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار
سے ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ اسکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بہی باقی ہو پس بنا بر
اس تاویل کے امر عظیم تغلیس مین بہی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرجح ہوئی انتہی مختصرا تو جواب اسکا اولا یہہ ہے
کہ یہہ معنی اسفار کے مقابل غلس کے نہونگے بلکہ ساتہہ غلس کے جمع ہونگے پس در صورت جمع کرنے تغلیس اور
اسفار کے بنہج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہو گی اور حدیث اسفروا بالفجر منافی معتاد کو جو معتاد اسکا
یہہ تہا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کری تو اتباع مامور بہ ہو جاوے مقید کرنا ہو گا ساتہہ اوس اسفار مخصوص
کے جو غلس کے ساتہہ جمع ہوتا ہے بحیثیت تغلیس کے جمعا بین الدلیلین پس ہم کہین گے کہ یہہ تاویل تمہاری
حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہے اسلئے کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہے لیکن منافی ہے اون احادیث
کے جنمین مصرح ہے یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہوا اب یہان پر تخصیص اسفار

سکے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو جائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسے کہ روایت طحاوی مین وارد ہے
اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَكُلَّمَا اَسْفَرْتُمْ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اَوْ قَالَ لِلْاُجُوْرِ کذا انتہی اور جیسے کہ صحیح ابن حبان مین وارد ہے کلما
اَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور جیسے کہ جامع الاصول مین نسائی سے روایت کیا ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا اَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ فَاِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ انتہی ان احادیث مین تم ملاحظہ کرو کہ مدعا انکا
یہہ ہے کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگے تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین
پس تقیید اسفار کے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو صراحۃً منافی پڑیگی انکے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر وحملہ علی تبین طلوع الفجر یاباہ ما فی صحیح ابن حبان کلما اصبحتم للصبح فهو اعظم للاجر المطلقۃ
فیشمل الابتداء والانتہاء انتہی اور ثانیاً یہہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہو اور فی نفسہ غلس کے ساتھہ جمع ہو جا پس ہم کہتے ہین کہ یہہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف نہین ہوسکتی کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قراءۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوۃ کسی بہت سے
معلوم ہو تو بار دگر تا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہوکر بقراءۃ مسنون ادای صلوۃ
کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار والختم بہ وہو المختار بحیث
یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہا بطہارۃ لو فسد انتہی اور بتجربہ ومشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسے وقت مین فی الجملہ
تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر رضہ سے قال فی جامع الاصول
کتب امیر عمر رض الی عمالہ اَنْ صَلُّوا الظُّهْرَ اِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعًا وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ وَالْمَغْرِبَ
اِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَالْعِشَاءَ اِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَالصُّبْحَ وَالنُّجُوْمُ بَادِيَةٌ مُشْتَبِكَةٌ انتہی مختصراً پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے نہوا ثالثاً یہہ کہ جب معنی اسفار تمہارے نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پایا اور غلس اسکے
ساتھہ بزعم تمہارے جمع ہوا تو حاصل کلام یہہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونو باہم منافی
نہین بلکہ مفاد دونوکا واحد ہے تو چاہیئے کہ قائلین استحباب تغلیس اُس اسفار مع الغلس سے پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتے ہین اور
تخصیص بعض افراد غلس کے نہین کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب انکے کے نہوگی اور رابعاً
یہہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہین بلکہ کبھی نسخ ساتھہ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھ نقیض مضمون نسخ کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے بتاخر نسخ بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال الشیخ فی نخبۃ الفکر ویعرف النسخ بامور اصرحہا ما ورد فی النص کحدیث بریدۃ فی صحیح
مسلم کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول
جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن و
منہا ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہیں بجہت اجماع صحابہ کثیر کے اوپر
تنویر کے کہ وہ علامت ہی جزم کے ساتھ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی و یحییٰ تفصیلہ اور
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوروا بالفجر فانہ یبصر القوم مواقع نبلہم جو عینی نے
شرح بخاری میں نقل کی ہے جسکی تصحیح کسی امام نے ائمہ حدیث میں سے کی ہو ثبوت نہیں اسلئے کہ محلی میں کہا ہے
کہ یہ حدیث اسناداً ضعیف ہے پس بدون تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلام سے خارج
از آداب تحقیق ہے اسلئے کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب طبرانی
نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع اوسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی واسطے
حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی سا محدث اُسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہیں اور
ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا علی التسلیم مفسر نہیں اسواسطے کہ صاحب محلی ارباب جرح
و تعدیل و تنقید احادیث میں سے نہیں ہیں باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین
السیوطی جو ائمہ حدیث میں سے ہیں اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح ہے
واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہے واسطے رواۃ اُسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار اسبات کو نقل کر چکا ہے
اور مانتا ہے و قال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الصحیح لای راو کان
مقتضیا لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور حجت ہونے حدیث کی کسی
نے اہل علم سے تصحیح کسی محدث کو نہیں گردانا البتہ منقول ہونا اُسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند
غیر معلل ولا شاذ واسطے صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر و خبر الآحاد بنقل عدل تام
الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہ انتہی اور یہ شرائط مرعی ہیں صحیح لذاتہ میں جو
اعلیٰ قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ میں یہ شرائط بھی ضروری
نہیں باآنکہ یہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہیں اور کسی میں ان اقسام سے بعد اعتبار شرائط معتبرہ

اسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی محدث کو واسطی حجیت کے شرط گروانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سی کیا قال الشیخ سراج احمد المحقق فی ترجمۃ للترمذی ودر تاویل شافعی وغیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی ؒ وابن عدی من روایۃ ہدیر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا بلال نوّر بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار ودر روی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر وہم یترا ون الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی واخرج السیوطی فی جمع الجوامع نوّر بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین مسنداً ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف واضاء قالوا اتحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر الاول حرصاً فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی وتحققہ ویقویہ حدیث نوّر بالفجر فا قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی واسطی تضعیف حدیث کے کافی نہین اسلئی کہ باآنکہ صاحب محلے ارباب تنقید احادیث سی بلکہ حفاظ حدیث سی بلکہ محدثین کاملین مشہورین سی بہی نہین اونکے قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سی کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہی اور بتسلیم واعتراف مولف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف اسباب جرح سی اور جب قول صاحب محلے کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محمل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہمارے مدعا کی اور امام جرح جہ ثانی مین کہا ہی کہ مراد حدیث اسفروا سی یہہ ہے کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قرارۃ کرکے اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سی نقل کیا ہے کہ مذہب امام اور صاحبین یہی ہے منافی صریح ہی معنے اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنے یہہ ہونگے کہ اسفار کرو تمام نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزو اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃً کیونکر ہوسکین گی البتہ معنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازاً ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام طحاوی کا کہ مذہب صاحبین وامام یہی ہی مخالف ہی ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال وہو قول

قلت فیہ مضیت دا منہ بے یوسف و محمد لکن الذی ذکرہ صاحب من الشافعی ان الفضل ان یبتدئ بالاسفار و یختم به و هو الذی یفید النسخ فان الاسفار بالفجر اداء فیه و هو اسم تم برهہ صیانته عن الدخال بحصة فیه انتهى اور یہ جو تیسری وجہ میں کہا ہی کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر اسلئے یہ حکم اسفروا بالفجر کا خصوص ہے ساتھ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکہتا ہی ساتھ روایت مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جسکا مفاد یہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر عظیم کا ہوگا پس تقیید حکم بمفاد حدیث ہو منافی ہے تخصیص کے ثانیا یہ کہ قائلین استحباب تغلیس ہر زمانہ میں تغلیس کو مستحب کہتے ہیں اونکی طرف سے یہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ ہے کے قبیل سے ہوگی ثالثا یہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہوا اور حدیث تغلیس کو کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہیں اسلئے کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر یا منسوخ ہی یا محمول ہے اس کہ رسول اللہ صلعم واسطے بیان جواز کے کبہی کبہی غلس میں بہی نماز فجر ادا فرماتی تہی پس جب یہ سب احتمالات حدیث مذکور میں جاری ہین تو اس سے تقیید و تخصیص حدیث اسفروا بالفجر کی ساتھ لیالی مقمرہ کے کسطرح ہوسکیگی باآنکہ حدیث تغلیس میں تعیین لیالی غیر مقمرہ کی نہین اگر ہوتی تو البتہ اس کی احتمال تقیید کا ممکن تہا بظاہر کو متمسک نظر آتا اور جبکہ وجوہ جمع حدیث تغلیس و اسفار کے جو تحصیل مؤلف معیار میں جاگزین تہے مردود ہوئے اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود تو اب باقی رہا مگر یہ کہ یا حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کی کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار کو منسوخ اسلئے کہ حدیث تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سے جیساکہ روایت ابو داود میں گذرا انتہی اسلئے باطل ہوا کہ حدیث ابی داود جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے بجہت مجروح ہونے اسامۃ بن زید کے کما مر پس اوس سے تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو متروک العمل کہنا بجہت تعارض حدیث تغلیس کے بہی باطل ہوا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس اندرون مسجد کے اور یہ منافی اسفار نہیں تو پہر ترجیح روایت شیخین کے کیا معنی ترجیح تو بعد عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے اور دو تاویلیں جمع حدیثین کی جو مؤلف معیار نے کین جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس باقی رہا محمل احادیث مذکور مگر وہ جو ہمنے بیان کیا باآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین واسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا اور نزدیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ کاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان جواز پر یا احادیث اسفار جسمیں امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائیں اوپر احادیث تغلیس کے جسمیں بیان ہے فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوۃ والسلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر رواہ الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا بغلس رواہ مسلم وعن ابی داود بن یزید عن ابیہ قال کان علی ابن طالب رضی یصلے بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافۃ ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی وذکرہ فی الامام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ وتوسیع الحال علی النائم والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصرا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہیں ثابت ہوتا اسلئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علے التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہیں تو قول اُسکا منقطع ہوگا اسلئے کہ اوسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہیں ہے بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے ملاقات ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اُسکو طبقہ خامسہ میں سے گنا ہے اور طبقہ خامسہ وہ ہے کہ جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہے پس اونکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اسلئے کہ خود تو اونہوں نے ان صحابہ کو نہیں دیکھا خواہی نخواہی کسی سے سُنا ہوگا حال آنکا اوسکا ذکر نہیں کیا تو قول آنکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہیں کما مر عن میزان الاعتدال انتہے بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے کہ یہہ جو تقریب میں نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہی کہ جنہوں نے ایک دو صحابی کو دیکھا اور بعضو نکو سماع صحابہ سے نہیں ہی یا تو محمول ہے تغلیب اعنی اکثر مذکورین طبقہ خامسہ کے ایسے ہی تھے اگرچہ بعض ایسے بھی ہوں کہ انہوں نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کردیا یا محمول ہے اختصار پر اعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تہا کہ اونکو ملاقات ہو عدد یسیر صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات اونکی تابعین ہی سے ہوں کما قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی فی شرح شرح نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجالسہم وجل روایتہ عنہم کقیس بن حازم وسعید ابن المسیب والصغیر ہو الذی لم یلق من الصحابۃ الا العدد الیسیر او لقی جماعۃ الا ان جل روایتہ عن التابعین کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار و اجمال فقط صورت اولی پر بیان

طبقہ مخضرمین کو دوسرا طبقہ مستقل تابعین کا ہی لکھا ہے یا یا معمول ہی کیا ہے اگر کبھی شخص ...
مخضرمین دو طبقون مین گنا جاتا ہی کما مر من کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مولف تقریب نے ابراہیم
نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی سے ہی نہ صحابہ سے طبقہ خامسہ سے گنا اگرچہ باعتبار روایت
جماعت صحابہ کے اونکو طبقہ متقدمہ سے کہنا بہتر ہے چنانچہ امام نووی نے تہذیب مین احمد ابن صالح عجلی سے
نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رض پاس آمد و رفت رکھتے ہون نقل کیا
کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود ہو النخعی ودخل علی عائشة ورویناعن احمد بن صالح العجلی
قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعة ورای عائشة انتہی پس
اول تو غور کرو کہ یہہ کسطرح ہو سکتی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت صدیقہ مین حاضر ہوئے ہون اور مدت
ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلئے کہ زمانہ حضرت صدیقہ مین ہزارون اصحاب موجود تھے اور ہمیشہ خدمت
حضرت صدیقہ مین حاضر رہتے تھے اور نیز اہل علم و دیانت بقصد تمام ملاقات صحابہ کرتے تھے اور اسکو غنیمت
سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت مین کوئی حاضر ہو تو ضرور ہے کہ صحابہ کثیر سے اوسکی ملاقات
ہوگی منہا روایت احمد بن صالح سی مصرحا اوپاک جماعت صحابہ وغیرہ کی ثابت ہی اور یہی کلام شارح
شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر مین ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہین ہے بلکہ جسکو جماعت صحابہ
سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سے نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو جبتک کلام صاحب تقریب کو
محامل مذکورہ پر محمول نکیا جائیگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کے اور تطبیق بینہما سوا حمل کی اور توجیہات
رکیکہ سوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو پھر حاذق متعصب پرست اور تکلف اسکا واضح ہو جائیگا
پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ مین نقل کیا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم ایسے تھے اور ایسا استحباب رکھتے تھے
تو ممکن ہی کہ انہون نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال اونکا نقل کیا ہو پس قول انکا منقطع نہ ٹھہرا
ہوا اور ثانیا یہہ ہی کہ منقطع اصطلاح محدثین مین کہتی ہین اس حدیث کو جسکی اسناد مین سی ایک راوی
یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جاوے اور یہہ معنی منقطع کے شامل ہین مرسل اور معضل اور معلق وغیرہ
کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمین ہی کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے جیسے
مالک کی روایت ابن عمر سے کما قال فی شرح نخبة الفکر والآفاق کان السقط باثنین غیر متوالیین
فی موضعین مثلا فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا بد ...

فی موضع من الاسناد عن واحد بدا بو الصحیح الذی ذہب الیہ الجمہور والخطیب ابن عبد البر وغیرھما
من المحدثین ان المنقطع مالم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق
لکن اکثر ما یستعمل فی روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہی بقدر الحاجۃ پس اگر منقطع
سے مراد مولف کی معنی اول ہیں تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اسجگہہ اقسام منقطع میں سی قول
مذکور مرسل ہوگا اسلئی کہ مرسل کہتے ہیں اس حدیث کو کہ جسکی اسناد میں سی تابعی کے بعد کا راوی ساقط
ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کری حدیث کو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا و نحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول اور حجیت میں
اختلاف مشہور ہے وقد مر نبذ منہ فی اول الکتاب پس اوسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سی ساقط
کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم سب اسکو
حجت گردانتی ہیں اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث مرسل ہی
لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہ ارسال کریں تو وہ حجت نہیں مبنی
ہے قول بعض پر نہ علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہیں مراد ہوں تو یہاں پر منقطع صادق
ہی نہیں آتا اسلئی کہ ابراہیم نخعی تابعی تھی اور اوسمیں شرط یہہ ہو کہ تابعی سی تحت کا راوی نسبت حدیث
کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثا یہہ کہ تعریف منقطع میں یہہ امر ماخوذ ہی کہ نسبت حدیث کی طرف رسول
اللہ صلعم کی یا طرف صحابی کی کیجاوی لیکن کوئی راوی سند میں سی ساقط ہو بشرائطہ کما مر اور قول ابراہیم
نخعی میں نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے سقوط راوی کے کہاں ہی پس اسکو منقطع کہنا
ہے صحیح نہیں اور کلام میزان اعتدال اسکی طرف متوجہ ہی نہیں تو حجیت سی ساقط کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ
ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ ابن الاثیر مقدمہ
جامع الاصول میں بیان قسم رابع موقوف میں فرماتے ہیں الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند ولیس بمسند کما
روی المغیرۃ بن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ بالاظافیر فہذا
یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من الصحابۃ فعلا
ولم یسندہ الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائطہ المعتبرہ مقبول ہوتی ہی کسی نے اوسکو
مطلقا حجیت سی ساقط نہیں کیا اور ابراہیم نخعی میں شرائط قبول خیر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

موجود اتینا ہو دوتی حدیث کو بحیثیت سند ماخذ کرنا چاہیئے یہ آیا کہ در جواب محلی کا جواب پیشتر ہم دے چکے ہیں
حاجت اعادہ نہیں بیشتر یہ بھی کہا ہے کہ عدم نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر رض نے اپنے عمال کو اور
خصوصاً موسیٰ اشعری کو لکھ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسی وقت میں پڑھیں کہ ستارے گنجان ہوں پس اگر تغلیس منسوخ
ہو گئی تو عمر رض اور ابو موسیٰ اشعری پر مخفی نہ رہتے تو جواب اسکے اول یہ ہے کہ حضرت علی رض سے پیشتر منقول
ہو چکا کہ غایت اسفار میں نماز فجر ادا فرماتی تھی کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رض ہرگز نہیں خلاف
اور سوا [illegible] اہل بیت رسالت کے سمجھے منجے نہوتے تو [illegible] ہوا ثانیا آور ثانیا یہ ہے کہ خبر کتابت عمر رض
کی بلاسند مجہول اپنے ہے کہ جو صاحب محلی نے نقل کیے بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہیں جب تک راوی اسکی کہ
کرنا تو اسکے رد و قبول میں نظر کیجاتی پس مجرد بیان صاحب محلی یہ نقل قابل حجت نہیں آور ثالثا یہ کہ
جبکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعویٰ نہیں ہے البتہ استحباب تغلیس کو منسوخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم
جائز کہتے ہیں پس ممکن ہے کہ حضرت عمر رض نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل میں جواز کو اختیار
فرمایا ہو یعنے جو لوگ بلاد بعیدہ میں نو مسلم تھے اونکو بجہت بعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے اون
عدم اعتنا و حفظ اوقات نماز کے ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر اونکو ساتھ وقت مستحب فجر کے
جو وہ اسفار تھا امر کیا جاتا اور حال یہ ہے کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کا ہے تو
محتمل تھا کہ نفس وقت اونکے ہاتھ سے جاتا رہتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا عمال کو حکم فرمایا کہ وقت اشتباک
نجوم کے نماز پڑھیں تا مستعین عمال کے عادی ہوں اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضائی نماز کا
اس تقدیر پر اور صحابہ کرام انتم اونکے امر کا انکار کیوں کرتے اور پڑھنا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نماز
فجر کو ساتھ سورہ بقر کے اور حضرت عمر رض کا ساتھ سورہ یوسف کے واسطے مؤلف نے ثابت نہیں کیا اور کا
اہی محتمل ہے کہ واسطے بیان جواز کے ہو آور دوم جو ابن ماجہ سے بروایت مغیث بن سمی نقل کیا ہے کہ
عبد اللہ بن الزبیر رض نے نماز فجر غلس میں پڑھی پھر میں نے ابن عمر رض سے پوچھا کہ یہ نماز کیسی پڑھی تو
انہوں نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھ رسول اللہ صلعم کے اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی ایسی ہی پڑھتے تھے
لیکن جب عمر رض مجروح ہوگئے تو عثمان رض نے اسفار فرمایا پس معتبر نہیں اسلئے کہ اول تو خود یہ روایت مخالف
ہے روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت مذکورہ کے نقل کرتا ہے ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمان رض
میں لوگ تغلیس کیا کرتے تھے پس خبر اسفار کرنے حضرت عثمان کی بعد مجروح ہونے حضرت عمر رض کے منافی ہے اسکے

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہہ کہ سوال منشاء لبس سمی کا تو یہہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تجاوز کرنا اس امر مستحب سی کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رض نے یون دیا کہ ہمنے ساتہہ رسول اللہ صلعم کے اور ساتہہ حضرت ابی بکر رض اور عمر رض کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اسکلام سے فقط یہہ امر لازم ہی کہ نماز فجر غلس مین ہمیشے واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت اُخر ہی مرعی ہو اسصورتمین استحباب اسفار اس سی دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کے سمجہی جاتی ہی پس کوئی دلیل مؤلف کی دافع استحباب اسفار کی پایہ ثبوت کو نہ پہنچی اور یہہ جو مؤلف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمعیل کے خلاف عربیت ہے خیال خام اور سودائے ناسرانجام اور بے ادبی ہے ساتہہ ائمہ دین کے اور جرأت ہی اوپر فقہای مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا ومن جمیع ما کرہ اللہ سبحانہ اور بحیثیت جو بیان اس دعوی مین کہا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کی مسجد سی گہرون کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام بی بیحاصل اور ایسی ہی نا فہمیون نے مؤلف معیار کو ورطہ ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہے اسواسطے کہ مضمون حدیث عائشہ رض کا تو یہہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتے تہین طرف گہرون اپنے کے تو بسبب تاریکی کے پہچانے نہین جاتے تہین اب غور کرو کہ بعد انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سی حرکت ہی کہ وہ زمانے چیز ہی آنی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہ کر مسجد نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سے نکلتے تہین تو لامحالہ ایک زمانہ معین مین ساتہہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگے تو باانکہ مسجد شریف مین نمازی کثیر ہوتے تہے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بجہت تاریکی کے جو اسوقت اندرون مسجد مین ہوتی تہی وہ عورتین اس حالت انقلاب رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اصل مین یہہ توہم کیونکر پیدا ہوا کہ یہہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہہ معنے نہ بن سکین بہلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی ہوگا یا وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جاینگی ایسی بات تو عاقل کی شان سی بہت مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہہ امر نسو چا کہ رجوع اور انقلاب ساتہہ حرکت کی ہوتا ہے اور تا اتمام مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی پس اسحالتمین وہ راجع منجملہ احکام کے ساتہہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بجہت تاریکی کے پہچانا نگیا

پس اس توجیہ وجیہ کو الفاظ حدیث سے کچھ منافات نہیں کہ اسکو تکلیف قرار دیا جاوے حاصل اس توجیہ کا یہ ہے
اور جیسے پس یکہو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے حمل کلام سابق کے باطل ہے
اور جو تحقیق عمومی نہیں کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم توجیہ کہتے ہیں کہ غلس مطلق
اسکو بہ اس فرد خاص میں متحقق ہے یا اسطور کہ مرد و عورتیں مسجد میں نماز کے لئے جمع ہوتی تھیں اور باوجودیکہ
اندرون مسجد کے مسافت قلیل ہے لیکن باعث تاریکی کے جو اسوقت اُس محل میں واقع تھی مرد و عورت لوگ
پہچانے نہ جاتے تھے اور سبب تاریکی کا یہ تھا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جھکی ہوئی تھی اور اُس مسجد میں قندیلیں روشن نہیں
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ اونکی کا
اندرون مسجد تھا پس جب بعد اتمام نماز کے بیچ اپنے حجرہ میں تشریف لیجاتی تھیں اوسیوقت اور عورتیں
بھی جو سفر کرتی تھیں اور اوسیوقت اُس محل میں غلس کے سبب سے اونکو کوئی نہیں پہچانتا تھا تو بہت ظاہر ہے کہ مراد
غلس کو اسی وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جس طرح اس حال کو حضرت عائشہؓ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کی روایت کرنے سے کچھ امر لازم نہیں آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہؓ کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ اونکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہیں اور صحابہ آخرین نے وہی
حال بیان کیا جو حضرت عائشہؓ نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخرین میں بھی احتمال غلس بیرون
مسجد ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہؓ میں مراد تھا متعین ہوا اور ہر عاقل منصف پر واضح ہو گیا
کہ استحباب اسفار ساتھ شبہات رکیکہ مؤلف کی اوٹھ نسکا اور تغلیس اگر مستحب تھی تو منسوخ ہو گئی اور تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ اختیار
مستحب کے قال صاحب البنایۃ فی حاشیۃ علی الہدایۃ واستدل الشافعی بحدیث عائشۃ رض قالت کانت النساء من
الخ ولان فی ہذا مسارعۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ بقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا
حدیث رافع ابن خدیج رض ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ
وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب
الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسمعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

عائشة فالصحیح من الروایات انہ امر رسول اللہ صلعم بصلوۃ الفجر فان ثبت التغلیس فلعذر الخروج الی سفر او کان ذلک حین یحضر الناس للصلوۃ بالجماعۃ ثم انتسخ ذلک حین امرن بالقرار فی البیوت واما الجواب عن تعلقہ بالآیۃ فقلنا المسارعۃ الی مغفرۃ اللہ انما یکون فی المسارعۃ الی الشیئ الذی ہو افضل عند اللہ من غیرہ وذلک فی تکثیر الجماعۃ لا فی تقلیلہا ولکن لا یکون ذلک فی التغلیس فکان فی التنویر مسارعۃ الی المغفرۃ لا فی التغلیس علی ان الآیۃ حاملۃ محملہا علی بعض الصلوات بدلیل ما ذکرنا کذا فی المبسوطین والمسمی الفقہی فیہ ان تاخیر الفجر الی آخر الوقت امر مباح بالاجماع لا کراہۃ فیہ وتقلیل الجماعۃ امر مکروہ وکذلک القاع الناس فی الحرج والتغلیس بالفجر یودی الی احدہما العرض اما ازعاج الناس لاول الوقت وفیہ حرج لانہ امر بخلاف العادۃ واما تقلیل الجماعۃ فہو فاسد الا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی معاذا عن تطویل القراءۃ وعلل تنفیر الناس عن الجماعۃ وطول القراءۃ فی الصلوۃ فی الاصل سنۃ فوق تعجیل الصلوۃ ثم رد النبی عن تلک السنۃ مع قولہا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ فلان یکون منہیا عن اذنا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ اولی کذا فی الاسرار انتہی **قال صاحب التنویر** مسئلہ تیسرا بیچ بیان وقت مستحب ظہر کے الخ **قال مولف المعیار** کئی حدیثون سی یہہ معلوم ہوتا ہی کہ آنحضرت صلعم شدت گرمی مین بھی نماز اول وقت مین پڑہتے تھی اور اسکی رغبت دلاتے تہی الخ **اقول** حاصل کلام مولف معیار کا یہہ سمجہہ ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر مین جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی مین ساتہہ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئی کہ جبتک حدیثین متعارضہ مین جمع ہو سکی تو نسخ کیطرف رجوع نہین کرتے پس جواب اسکا یہہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہی اور جسوقت جمع حدیثین مین تعسف اور تکلف ہوا اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع نزدیک محدثین کے بلکہ نزدیک کسیکے علماء محققین مین سی معتبر نہین چنانچہ یہہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو مولف نے استناد مدعا اپنی مین نقل کیا ہے دال صریح ہی اس پر والثانیۃ المعارضۃ بمثلہ فلا یخلوا اما ان یمکن الجمع بین مدلولیہما بغیر تعسف اولا فان امکن الجمع فہو المسمی بمختلف الحدیث والا فہو الناسخ والمنسوخ انتہی مختصرا پس وہ جو مولف نی درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف مین باینطور جمع کیا ہے کہ احادیث تہجیر محمول ہین افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہین رخصت پر واسطی ان لوگون کے جو مشقت گرمی اٹھا نہین سکتی اور ضعیف ہین سراسر تعسف ہی اسواسطی کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہی تخصیص مخاطب ون مخاطب کو نہین چاہتا اسمین ضعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہو سکی ثانیا یہہ کہ بخاری مین انس رض

سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تھا کہ موسم سرما میں نماز ظہر میں تعجیل فرماتے
تھے اور موسم گرمی میں ابراد کرکے نماز پڑھتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارة قال حدثنا ابو خلدة هو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰة یعنی الجمعة قال یونس ابن بکیر اخبرنا ابو خلدة
وقال بالصلوٰة ولم یذکر الجمعة وقال بشر ابن ثابت حدثنا ابو خلدة قال صلی بنا امیر الجمعة ثم قال لانس کیف کان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور چونکہ روایت بشر بن ثابت میں سوال وقت نماز ظہر سے ہے پس
جواب انس میں مراد صلوٰة سے صلوٰة ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ سے
تھا پس صلوٰة جو جواب میں مذکور ہے موافق قصد بخاری کے محمول ہوگی اوپر صلوٰة جمعہ کے لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہے تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ اور ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل به ان وقت الجمعة وقت الظہر لان انسا سوّی
بینهما فی جوابه للحکم المذکور حین قیل کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اب محل غور ہے کہ اگر ابراد
بطریق رخصت و بلحاظ ضعفا کے تھا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے
کہ قوی تر مخلوقات سے تھے ادائے احکام الٰہیہ کے تاخیر کیوں کرتے تھے اور اسیطرح طحاوی نے بسند ابن مسعود رض
سے روایت کیا ہے انه رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعجلها فی الشتاء ویؤخرها فی الصیف
اور مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ کہا انہوں نے کہ پہلے ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر میں
تعجیل کرتے تھے پھر بعد اسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیوں میں کما قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم الظہر بالهاجرة فقال ابردوا بالصلوٰة فان شدة الحر من فیح جہنم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہے اسمیں نسخ تعجیل بنسبت موسم گرمی کے مصرح ہے پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکتی ہے
اسیواسطے جمہور محدثین اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا
موسم گرمی میں قول کیا اور حدیث خباب کو جو اولین تاویل مذکور مولف معیار کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہوں نے آخیر زمانہ وقت ابراد معین سے زیادہ چاہی تھی اور اجازت اوسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تھی پس رسول اللہ صلعم نے انکی اس تمنا کو قبول نہ فرمایا اور احادیث جو افضلیت تعجیل کو
دال ہیں بر تقدیر عموم بنسبت موسم گرمی کے منسوخ قرار دیں اور یا انکو مطلق ٹھہرایا اور احادیث

ابراد کو مقید پس جب مطلق کو غیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کر لینگے تو حاجت نسخ مانی کے بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فی التلول رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التہجیر مطلقاً حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضاً بالاحادیث الدالۃ بفضل اول الوقت وبان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا تاخیراً زائداً عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجہ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یحوجنا الی شکوی بل اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ او مطلقۃ والامر بالابراد خاص والالتفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر فی الاشق بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی آور یہہ جو مؤلف نے ایکبار قول نووی کا نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یون کیا ہے کہ ابراد رخصت ہی اور تعجیل افضل اور مستند انکا حدیث خباب ہے جواب شافی اسکا کلام زرقانی سے مصرح ہو چکا یا آنکہ یہہ قول بعض کا ہی نہ جمہور کا اور مخالف ہی ائمہ اربعہ کے پس قابل قبول نہین چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصباً حذف کر دیا اسپر دال ہی نعوذ سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ ذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ والتقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض احادیث و غیرہم بدون ... حدیث نجیب بخبر ... احادیث ... آخرون ...
الی ... الا حدیث ... محمول ... ثم ... غیر ... بعد ... باب ... حدیث بعض ...
فی بعض ... قبل الورود ... استحباب الابراد ... قال جمہور العلماء ... المشہور ... الشافعی ... و ...
الصحیح ... و ... احادیث الصحیح ... المشہور ... فی ... والامر ... فی ... من ... من ...
سمجھنا چاہیئے کہ مؤلف معیار کا یہ دعوی تھا کہ قول کرنا نسخ تہجیر کا ساتھ احادیث ابراد کے
مخالف ہی قاعدہ محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے وارد کیا ہے وہ ثابت ہے کہ جمہور محدثین
اور امام شافعی بلکہ ائمہ اربعہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہی اور یہ بغیر نسخ تہجیر کے ممکن نہیں پس معلوم
نہیں کہ محدثین و مؤلف معیار کے کون سے دین اور قاعدہ انکا کیا ہے و قد مر جوابہ مفصلا فلینظر اور
چونکہ اس محل میں مقدار ابراد سے غرض ہماری متعلق نہیں لہذا اس سے تعرض نہیں کرتے و ما قال المؤلف
ولما فی الہدایۃ من ان اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون من بلوغ الظل مثلہ فتحقق الابراد فی التاخیر
ونحو بالقول انہ لا ینبغی ... وقت الظہر انتہی کلام لا ینبغی الیہ ... من بیان شافیہ و
برہان وافیہ انشاء اللہ تعالی قال صاحب التنویر مسئلہ دوم بیان وقت ظہر کا الخ قال مؤلف
المعیار الخ معلوم کرنا چاہیئے اقول جس وقت بعنایت اللہ سبحانہ ملکہ اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمہ ایسا
مرتبہ کمال کو پونچا کہ کوئی علماء دین اور اساطین شرع متین میں سے انکا انکار نہ کر سکا تو پھر یہ کیا
استبعاد ہی کہ امام کسی مسئلہ میں بحکم اجتہاد اپنے کے مخالفت جمہور اختیار فرمائیں بلکہ مجتہد
خود ان اصول پر یہ امر مخفی نہیں کہ احکام اجتہادیہ میں مجتہد مطلق کو اتباع رای اجتہادی اپنے
کا واجب ہی اور اتباع غیر کا حرام پس یہ کہنا کہ وقت عصر میں امام ابی حنیفہ نے جمہور کے مخالفت
کے بنا صرف اور ابلہ فریبی محض ہے قال القرطبی خالف الناس کلہم ابا حنیفۃ حتی اصحابہ فی مسائل
قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس انتہی اور جس طرح امام ابو حنیفہ
بعض مسائل میں متفرد ہیں اسیطرح امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم
من المجتہدین بعض مسائل اجتہادیہ میں متفرد ہیں فلا استبعاد فی تفرد الامام الاعظم اور چونکہ مؤلف تحریر
نے ادلہ اثبات مذہب حنفی کی اس مسئلہ میں مفصلا ذکر کئے ہیں لہذا ہم تتمہ و ذکر ان کا نہیں کرتے انشاء اللہ
تعالی ضمن جوابات شبہات مؤلف معیار میں قوت ادلہ واضح ہو جائیگی کہ جو مؤلف معیار حدیث جابر

بروایت نسائی نقل کرتا ہے عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن مواقیت الصلوة فقال صل معی فصلی الظهر حین زاغت الشمس والعصر حین صار فئ کل شیء مثله والمغرب حین غابت الشمس والعشاء حین غاب الشفق قال ثم صلی الظهر حین کان فئ الانسان مثله والعصر حین کان فئ الانسان مثلیه والمغرب حین کان قبل غیبوبة الشفق قال عبد الله ابن الحارث ثم قال فی العشاء اری الی ثلث اللیل انتهی اس حدیث سے اشتراک وقت ظہر و عصر بوضاحت تمام ظاہر ہے اسلئے کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کی تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونوں نمازوں کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے اشتراک ظہر و عصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سے مفہوم تہا اُسکا جواب مولف تنویر نے موافق بعض محققین کے یوں دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیه السلام مقدم ہے سب احادیث پر جو بیان اوقات صلوة میں وارد ہیں اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما میں مثل اس حدیث کے ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانه وقت الی ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظهر فانه وقت الی ان یحضر العصر رواه مسلم کی یہہ امر ثابت ہے کہ ایکوقت صلوة دوسرے وقت صلوة میں مشترک نہیں ہے تو لامحاله اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے منسوخ ہوگا ساتہہ اُن احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر اُنکا حدیث امامت سے حتمی ہی اور امام نووی نے اور بعض علمانے بموافقت نووی یہہ تاویل کی کہ معنی فصلی الظهر حین کان فئ الانسان مثله کے یہہ ہیں کہ بروز ثانی میں نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا برابر اوسکی ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے کہ وہ بعد پونہچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے بروز ثانی میں نماز ظہر سے فارغ ہوگئی اور اس تاویل کو ترجیح دی باینطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ نچاہیئے اور مولف معیار نے تاویل نووی جو حدیث امامت میں واقع تہی حدیث سائل میں جسکو نسائی نے نقل کیا جاری کی اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی اس حدیث میں نووی شافعی اور سلام الله حنفی نے اور یہہ امر غلط ہی نووی اور سلام الله حنفی نے یہہ حدیث ذکر ہی نہیں کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اسمیں تاویل مذکور تحریر کی ہے بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علماء فحول اور منصفین ذوی العقول نہیں اسلئے کہ جمع بین الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف و تعسف ہوسکے کما تقرر فی شرح نخبة الفکر اور تاویل

بائیسواں موضع کہ مولف معیار نے خلاف دیانت کے کام کیا کہ تاویل نووی جو حدیث امامت میں واقع تہی حدیث سائل میں جسکو نسائی نے نقل کیا جاری کی اور یہہ امر غلط ہی

ذکر مواقیت مستحبہ اور بلا قید حدیث بھی اسی معنی کو لیتے ہیں حدیث میں ہر جگہ معنی تشتے کے بیان ہوئے ہیں
پہر یہی مثلاً وقت میلان آفتاب کی یا وقت تغیر شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز ظہر اول و
اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ میں پڑہی یعنی ابتدا اوقات میں شروع کی اور انہیں میں تمام کے
بسبب کہ مقتضای ظرفیت ہو یعنی اوقات مذکورہ حقیقتہ میں بیٹنے کے تو چاہیے کہ فعل مظروف ابتدا
انتہا تک ظرف مذکور ہی میں واقع ہو اور نہیں تو ظرفیت حقیقیہ نہو گی اور اگر یہہ ظرفیت حقیقیہ نلیں اور
موافق تاویل نووی کے یہہ مجرد تم صلی الظہر حین کان فی الانسان مثلہ کے یوں کہیں کہ پہلے دن
نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈہلا اور مغرب سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈوبا اور عشا سے فارغ
ہوئی جسوقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز میں قبل دخول وقت اوسکے لازم آئیگا
ولا یقول بہ عاقل پس ہرگاہ معنی تشتے کے سب جگہہ یہہ لیے کہ شروع مذکورہ میں نماز ہو اول الی آخرہ
پڑہے پہر یہہ اکہو قت ظہر یوم ثانی کے یہہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا ایک
مثل کو پہونچا سرا سر مخالف ہے سباق اور سیاق کے دوسرے یہہ کہ معنی صلی الظہر حین کان فی الانسان
مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فی الانسان مثلہ لینا حقیقتہ نہیں ہوسکتا اسلیے کہ یہہ ظرفیت و معنی انما
تو ارسباب کہ فعل مذکور کہ میں مستعمل ہے اور جب معنی تشتے کی فرغ من الصلوۃ لیں تو حین مذکور ظرف ہوگا
فرغ کا نہ صلی کا پس مجاز عرف تشتے کا لینا جو منصوص ہی مجاز ہوگا نہ حقیقتہ اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی
بلا قرینہ جائز نہیں کما ہو مخفی علی من لہ ادنی ممارسۃ بالعلوم علاوہ یہہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہی واسطے اختیار مجاز
کے اور اسجگہہ معنی حقیقی ممکن ہیں اور اوفق ہیں ساتہہ سیاق اور سباق کے پس اسکو چہوڑ کر واسطے احتراز کے
نسخ سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہیں اور اگر ایسی ہی تاویلات رکیکہ اور توجیہات ضعیفہ واسطے
مستبعد نسخ کے کافی ہوں اور باعث تقدیم مع حدیثین ہوں اوپر نسخ احد ہا کے تو کوئی آیہ یا حدیث کسی آیہ اور
حدیث سی منسوخ ہو ہی نسکیگی اور ہر جگہہ قول نسخ موافق زعم موجبین مذکورین کے باطل ہوگا اور سب قائلین
نسخ نادرست ٹہہرینگے اصول حدیث سی ملا تجہنگے الا انکی اور یہہ جو امام نووی نے فرمایا کہ جسوقت حدیث
جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاویگا اوپر اس معنے کے جس میں اشتراک وقت بین الظہر والعصر مفہوم ہوتا ہے تو آخر وقت
ظہر کا مجہول رہیگا اور نہ حاصل ہو گا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہی حدیث سی پس جواب اسکا یہہ ہی
کہ حدیث جبرئیل تنہا نہیں اور بہی حدیث سائل میں استیعاب ہر نماز کے وقت کا اور بیان ہر دو حدود اوسکی کا

مقصود ہی تہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز
ثانی مین بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پر پڑہی
اور آخر وقت عشا بالاجماع یہہ نہین ہی چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انّہ صَلَّی صَلَوَاتِ الخمس فی الیومِ الاولِ
فی اولِ الوقتِ وفی الیومِ الثانی فی آخرِ وقتِ الاختیارِ انتہی علاوہ یہہ کہ قائلین اشتراک تو یہہ کہتے ہین کہ
بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنے جسوقت شارع بیان حدود اوقات
نماز کے درپے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا بایطور کہ اتمام وقت مع اتمام
نماز ہو جاوی پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم
ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہہ
جو مؤلف معیار عنقریب مین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہہ ہے کہ وراء ایک مثل کے مدمین نہین ہی جانب شارع
سے اور تحدید مثلین کے کچہہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رای سی شرع بناتا ہے ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ بیان
حدود اوقات کے معلوم ہوگیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہی کما مر اور یہہ کہنا کہ
مثلین کے اصل نہین زعم صرف ہی قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور ماخذ مثلین کا بوضاحت
بیان کیا جائیگا اور شبہات مؤلف کا جواب دیا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی واما آخر
وقتِ الظہرِ فلم یُوجَد فی حدیثٍ صحیحٍ ولا ضعیفٍ انّہ یبقی بعد مصیرِ ظلِّ کلِّ شیٍ مثلَہ ولہذا خالفَ اباحنیفۃ فی
ہذہ المسئلۃِ صاحباہ وافقا الجمہور انتہے اگر یہہ معنی ہین کہ صراحۃً یہہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد
ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطے ثبوت کے
نہ ضروری ہی اور نہ ہمارا مدعا ہی اور اگر یہہ معنی ہین کہ یہہ امر کسی حدیث سی کسیطور پر مستفاد اور مفہوم نہے
نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالی اُس سی غلطی اسکی اور براہین
قاطع اور ساطع اوپر ثبوت کے کہل جائیگی اور اسیطرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ قاضی
ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہہ منصب کہان ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن
ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوے والبتہ الیسی اولی اور شبہات سی
الیہ وہ کا کہاتی ہین اور عقلا نقص اسکا پہچان جاتی ہین اور یہہ جو پہر لکہا ہی کہ دعوی نسخ اسجگہہ خلاف قاعدہ ہی
اسلئے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب گزر چکا کہ یہان جمع بلا تعسف ممکن نہین اور جمع جو

منسوخ ہوا اور منسوخ بعد تقدم ہوا ہے اور منبر آخر کا ہونا ہے کہ حدیث نسائی جو آخری دلیل حنفیہ کی
ہے حدیث ہیں جن میں مسجد متقدم ہر سبب حدیث سمعت ہوا اور آپ کا تقدم اور مؤخر حدیث اذا اشتد
الظہر کا تقدم وقت الی آخر معلوم نہیں ہوا تا کہ نسخ کا مقدم معلوم ہو اور تاریخ بھی
ضروری ہی لیکن محرر مولف پر خفا ہوا تھی تو جواب یہ ہے کہ بعد ثبوت حدیث امامت جبرئیل منسوخ قرار دے
حدیث اذا اشتد الحر وغیرہ سے یہی حکم اشتراک منسوخ ہے اب اثبات اشتراک پر سائل ہی جب بوجہ
نسخ حدیث اذا اشتد ساتھ اسکے کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل
ہے اور جب علم تاخر نہیں تو یہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا اشتد کے نہیں ہوسکتی اور تعارض بیچ
بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بالفعل ممکن نہیں تو بالضرور دفع تعارض کیا جاویگا ساتھ
ترجیح مرجحات کے اور راوی حدیث اذا اشتد کی امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکو روایت کیا ہے اور حدیث
سائل جو مروی ہے نسائی کی راوی اوسکے عطاء بن ابی رباح ہیں امام مسلم کے امام مالک سے حدیث
مرجح ہے اور پہ روایت نسائی کے عطاء بن ابی رباح سے پس حدیث سائل متروک العمل ہوگی مقابلہ حدیث
اذا اشتد میں اور منزلت صیانت سے مضمون کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن نہ
ہو تو ترجیح دیجاویگی احد الحدیثین کو ساتھ ترجیح رواۃ کے اور نیز روایت شیخین مقدم ہے غیر شیخین پر مسلم
رکھنا ہے گا اور جب حدیث امامت جبرئیل بحجت تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتھ حدیث اذا اشتد
وغیرہ کے تو پھر اوسکو مقوی کہنا حدیث سائل کا کسطرح صحیح ہوگا کما لا یخفی علی المتدبر اور یہ جو مولف
نے حدیث عائشہ رض قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری ومسلم باختلاف روایات دلالت الالفاظ نقل کی اور ملا سے اوسکا بقول ابن حجر
یہہ نکالا کہ اس حدیث سے تعجیل بیچ نماز عصر کے مستفاد ہوتی ہے یعنی نزدیک اوسکا اول وقت میں ادا ہونا
سمجھے ہیں اسحدیث سے عائشہ رض نے اور یہی ہیں عروہ کے اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سے تعجیل مستفاد
نہیں ہوتی اسلئے کہ احتمال ہے کہ دیوارین حجرہ کی چھوٹی ہوں پس جب آفتاب قریب غروب ہوگا تو حجرہ سے دھوپ گئی
پس اسحدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہے بعد اسکی ابن حجر نے جواب دیا کلام
طحاوی کا باینطور کہ یہہ احتمال مذکور طحاوی کا تب ہوسکتا ہے کہ حجرہ وسیع ہوا اور معلوم ہوا ساتھ شہرت
اور مشاہدہ کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی متسع نہ تھا اور چھوٹی حجرہ کے درمیان دھوپ جبتک ہوگی کہ آفتاب

بلند ہوا ورنہیں تو جب آفتاب کو ارتفاع سی کچھہ بھی میلان ہوگا تو دہوپ قعر حجرہ مین سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین
چھوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہا ہی کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چھوٹی تہین اسطور پر کہ درازی دیوار کی
کم تھے مسافت میدان سی کچھہ تہوڑی سی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دہوپ انتہای میدان مین
ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دہوپ حجرہ مسقف کے درمیان مین بعد زوال آفتاب کی دروازہ
حجرہ سی داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حائل نہوگے تو
ابتدای دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین سی موقوف نہوسکیگی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست
اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سی دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہی قطعا بقدر مناسبت پستی دیوار و ن کے
چھوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کی جائیگی اسلئی کہ مدخل دہوپ کا
چھوٹا اور پست ہی اور یہہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہی بعد اس تمہید کے سنو کہ یہہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے
كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي صَلٰوةَ الْعَصْرِ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ فِي حُجْرَتِي لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ انتہی استدلال
پکڑتے ہین اوپر اسبات کی کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عائشہ
اور عروہ راوی اوسکی اس حدیث سی تعجیل صلوۃ عصر سمجہی ہین اسی سبب سے عروہ نی اوپر عمر بن عبد العزیز کے کہ
انہون نے نماز عصر مین تاخیر کی تہی اس حدیث سی حجت پکڑی تہی اور تعجیل ثابت کی اسپر امام طحاوی نے جواب شافعیہ مین
فرمایا کہ اس حدیث سی تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنے وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سی مستفاد کرتے ہین اور وہ
یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سی ثابت نہین ہوتی اسلئی کہ محتمل ہی کہ دیوارین
حجرہ کی چھوٹی ہون پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تہا دہوپ کا چھوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب
نیچا ہوگا تو دہوپ اوسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اوسوقت دہوپ اُس سے خارج ہوگی پس حدیث
مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہی نہوئی پھر کسی نے شافعیہ مین سے
کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہہ احتمال تمہارا تو جب ہوسکتا ہی کہ حجرہ واسع ہوا اور بشہرت ثابت ہی کہ حجرہ
ازواج مطہرات کی واسع نہی اور دہوپ حجرہ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہی کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا
جہکجانے آفتاب کے سی دہوپ قعر حجرہ سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہون راقم الحروف کہتا ہی اس
اعتراض کا کچھہ محصل نہین اسلئی کہ چھوٹا ہونا دیواروں حجرہ کا چاہتا ہی اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چھوٹا
اور پست ہو اور ہر عاقل یہہ بات جانتا ہی کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دہوپ کا داخل ہونا اسمین مدخل چھوٹے

سے ہوا اون جب مدخل دھوپ کا نیچا اور پست ہوگا قرب غروب دھوپ اوسمین نہ رہیگا یا آفتاب کی روشنی
نہیں ہوئے آفتاب کے متعلق ہوکر داخل ہوگی اور قریب غروب آفتاب کی جھلکی اب اگر فرض کیا جاوے کہ وسعت
حجرہ کے درمیان کی چہار در چہار ہو یا صد در صد ہو اور دروازہ غربی نیچا جو مدخل ہے دھوپ کا دس
زمین کے بقدر ایک گز کے ہو تو دھوپ درمیان میں داخل تبھی ہوگی جب آفتاب مقابل دروازہ کے ہو اور
تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کچھ دخل نہیں اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اوسکو
ذکر کرکے جواب دیا امام طحاوی کے کیا تھا جواب یا اور کہا ورد التعقیب فیہ بان الشمس لا تحتجب عن قعر
الحجرة الا بقرب غروبها لا دخل لسعة الحجرة ولا لضيقها وانما الكلام في قصر جدارها کما النقد المؤلف لشرح
جو مؤلف سیارہ نے اس جواب کو نہیں تعقب کیا ہے مشہور ہی جیسا مؤلف سی اسلئے کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کیا دخل ہے مدار اوسکا تو اوپر فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
غربی کے ہے کام آور یہہ جو مؤلف نے کہا ہے کہ مجرد دیوار کا چھوٹا ہونا صلاحیت سببیت خبر احتجاب
کے نہیں رکھتا جبتک اوسکی ساتھ وسعت عرصہ ملائی نہ جاوے ہمیشہ مختص ہے اسواسطے کہ مراد عرصہ سی اگر
عرصہ اندرون حجرہ ہے تو اوسکا حال واضح ہو چکا کہ اوسکو دخول و خروج دھوپ مین کچھ دخل نہیں اور اگر مراد
خارج حجرہ ہے بسبب اوسکی یہہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب مین صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچھ دخل نہیں
جو تم ہم پر رد کرتے ہو اور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے ہم تو یہہ کہا ہے کہ تنگی اور فراخی نفس حجرہ
کو احتجاب آفتاب مین اور عدم احتجاب مین کچھ دخل نہیں بلکہ مدار اوسکا دروازہ پر ہے اور امام طحاوی
نے جو احتمال چھوٹی ہونے دیوارون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سے نکالا ہے کہ بر تقدیر پست ہونے دیوار
حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دھوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پھر استدلال شافعیہ سا
اس حدیث کی صحیح نہ ہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوارون کے کہ انہین دروازہ جو مدخل ہے دھوپ
کا بلند بھی ہو سکتا ہے اور پست بھی اس صورت مین استدلال شافعیہ محتمل صحت ہے اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتے
کہ بجہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل تھا دھوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سے نہیں بن سکتا تو امر واضح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام اسباب مین کہ موقوف ہونا دھوپ
کا اندرون حجرہ کسی طرح پر تھا پس ہنوز کہ موقوف ہو جانا دھوپ کا یا چڑھ جانا زمین سی اوپر دیوارون
کے یا منحصر ہوگا کہ سایہ کسی دیوار وغیرہ کا جب ہو جاوے درمیان آفتاب کی اور دروازہ غربی حجرہ

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوئی ہے یا درمیان آفتاب کے اورزمین حجرہ کے جو بمقابل
آفتاب کے اوسپر دہوپ پڑہی تہی لیکن ہنوز حیلولۃ اُس شے کی درمیان آفتاب کے اور دیوار ون حجرہ
کے جو مقابل آفتاب مین پڑی تہین نہین ہوئی ہی اسصورت مین دہوپ زمین سے مرتفع ہوکر اوپر دیوار ون
کے چڑہ جائیگی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہان پر یہہ احتمال نکالا ہو کہ حجرہ کے سامنی جانب
غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کی مسافت صحن سے تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اُس دیوار غربی کا ایک مثل اُسکی ہوگا تو ابہی
دہوپ انتہائی صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہی باقی ہوگی پس اسقدر پر حدیث مذکور
سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علمار حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے اسطرف
تفصیلاً التفات نکی کہ سامنی حجرہ حضرت عائشہؓ کے صحن تہا یا نہا اور دیوارین اوسکی کسقدر تہین اُنہی بات
مجملا کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سی جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی پیش دروازہ
حجرہ کے جائز ہی کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اُسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل حجرہ ہوتا ہو اور حاجب
درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ کی ہو یا کسی اور مکان کے
اور یہہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ اُسکا پونہچتا تہا تو ابہی دہوپ
اندرون حجرہ ہوتی تہی اور بہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی نِرا ظن وتخمین ہی کہ بزعم استحباب تبکیر عصر
کے بلکہ بخیال جواز اوسکی کے بعد ایک مثل کے یہہ تخمین باندہی ہی اسپر کوئی برہان کلام اُن ثقات
سے جنہون نے احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ معلوم کیے نہین ہے چنانچہ صاحب
مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مؤلف کو بہی اعتراف ہی فرماتے ہین کہ اس
تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہی کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سے تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر دو مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ کے موجود
ہوگی کما قال لَا دلیلَ علٰے کونِ قدرِہا مَا ذکرَ فیمکن کونُ طولِہا اَقلَّ من نصفِ مساحۃِ العرصۃ بیسیرٍ فیکون
الصلوۃ عند المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی بالیقین ہی ممکن ہی کہ حجرہ کو
جو قصیرۃ الجدار کہا ہی مراد اُس سے دیوار غربی پیش حجرہ کی ہے پس اضافت اُس دیوار کی طرف حجرہ
کے واسطے ادنی ملابست کی ہی اور وہ نظیر جو مؤلف نے انضمام عرصہ کے ساتھ حجرہ کی گذاری ہے

[illegible] کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس فی حجرتہا [illegible] لم یظہر الفیء [illegible] العصر والشمس طالعۃ فی حجرتی [illegible]

البصری [illegible] قال [illegible] الحجرۃ [illegible] طول جدارہا اقل من مساحۃ [illegible] العرصۃ [illegible] القاری [illegible]

ہیں اور نہ ثبوت مسلم ہی اور ہمکو معلوم نہیں کہ امر آلات رصدیہ سے تحقیق اوزان کی ہو وے جیسا کہ ہم کہ آنحضرت
دخول نصف شمس مین بعد ایک مثل کے اور مثل کے اندر وان ہو وے گے یا نہ دخول بعد ایک مثل
نہیں کہ وقت نصف مین ہو منع ہو بہ نسبت یہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی قابل صحت
نہیں اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ثابت نہیں اور اعتراض طحاوی شافعیہ
اٹھ نسکا آرہ و جو مولف معیار نے عرض یا نہیں کیا ہر کہ یہ احتمال نکلتا کہ طول دیوار غربی حجرہ
اور کم نصف مساحت عرصہ سے تھا ایس ہو گی نماز عصر عند المثلین اور ایسے وجوب حجرہ مین ہو گی پس
جن حدیث ہی اصلی کہ یہ اختراع امکان ہی خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمہ کلامہ باطل ہوا اسلئے کہ مشاہدہ
اور مرئی یہ امر اوہام سے ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تھوڑی سی کم تھی نہ مشاہدہ
کسی ثقہ سے ہوا اس امر مین کلام اسکا ہے جو نووی نے نقل کیا اور نہ مؤلف نے پس جو ان اثبات
کے دعوی مشاہدہ کے ہو امر مسلم ہو کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رویت اور مشاہدہ و خواب و خیال آواز مرئی
تو کوئی عاقل ایسے سننے پر راضی بہی نہو گا اور کمال تعجب ہی کہ مؤلف نے مشاہدہ و خیالی پر مبنی کر کے صاحب
مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کہ جو امام مسلم الثبوت
ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹھہرایا ہے جرءت مین مؤلف کی دیکھتی ہین اور
بیباکیان غور کرلی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات پہر ہم تسلیم کرتے ہین اسبات کو
کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیسا کہ ابن حجر نے فہم کرنا حضرت عائشہ رض کا اور عروہ کا
اس حدیث سے نقل کیا ہی لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجھی ہی وہ ہی کہ
بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہی کہ استدلال شافعیہ بن جاوے بلکہ ہم کہتی ہین کہ مراد عروہ کے
اثبات اس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑہی تھی اسیواسطے عروہ و عمر بن عبد العزیز
پر استدلال لائی حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین کے زیادہ تر
دیر کرکے پڑہی ہو کہ وقت اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے انکو بتایا کما قال العلامۃ الزرقانی فی
شرح الموطا قال الحافظ ورجحہ باحتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقت الاختیار وہو مصیر
ظل کل شیء مثلیہ لا عن وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیتجہ انکار عروۃ انتہی پس تعجیل منہوم عروہ سے ثبوت
وقت عصر عند المثل نہوا فبطل احتجاج ان فیہ آورد وجو مؤلف فی حدیث بخاری بروایت سیار بن

سلامہ نقل کے ہیں قال دخلت انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الہجیر التی تدعونہا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر
ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل
کے سمجھا ہے حال اسکا یہ ہے کہ اس حدیث سے اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہیں ہو سکتا اسلیے
کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر مصلے نماز عصر بعد مثلین کے پڑھ کر بقدر چار مقدار سافت مسجد
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے تا اقصای مدینہ چلا جاے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آیگی جیسا کہ یہہ امر ہر عاقل
پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیئے کہ تجربہ کرلے اور حیات شمس عبارت ہے صفائے
اور شعاع اسکی سے کما قال فی مجمع البحار یصلے العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم یتغیر بعمل بعینہا موتا انتہی
وقال فی القاموس طریق حی بین کحیی استبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کر کے ہے کہ وہ ابھی مستبین اور
ظاہر تھا اور اوسکی رنگ و شعاع میں زردی نہیں آئی تھی کہ موت عبارت ہے اس سے پس اول تو جو صاحب
والشمس حیۃ کے فقط یہی معنی کرتے ہیں کہ حرارت اوسکی محسوس ہو یہی تخمین سے خلاف لغت اور محاورہ بات
کہتے ہیں معنی حیات شمس کے اسی احتمال میں منحصر نہیں ہیں البتہ ایک احتمال یہہ بھی ہے اور ایک وہ ہے جو
پیشتر منقول ہوا کہ حیات شمس عبارت ہے لقا ضوء اور صفای رنگ شعاع سے پس حیات شمس میں احساس
حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استشہاد میں نقل کیے ہیں ہمپر قابل احتجاج نہیں اسلیے کہ اونکا کلام
جب مطابق لغت اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور اسجگہہ کلام انکا خلاف لغت ہے کما قرا ونہیں پر تو ہمارا
یہہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑہنا ثابت نہیں ہوتا ہے پس
ساقط ہوا یہہ قول ابو داود کا وحیاتہا ان تجد حرہا انتہی اور یہہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوۃ اثرہا
حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لایکون بعد مصیر الظل مثلی الشئ انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ
حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہے اسجگہہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہیں آتی حرارت فی الجملہ باقی
رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث
سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم ومدبر اوسکو پسند نکریگا اور یہہ حدیث بخاری جو نقل
کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی
العوالی فیاتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال او نحوہ انتہی اور اسی مضمون کے

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابو داؤد سے نقل کی اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی ایسا ہی قول
کے اسی مضمون کا منقول کیا اور کہیں ہے کہ مراد عوالی سے وہ بستیاں ہیں کہ وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پہنچ
تو قصبے جو پنچ وسواسطی کہ عوالی مدینہ کہتے ہیں ان گانوؤں کو جو جانب شرقی مدینہ میں واقع ہیں کما فی
النہایۃ العوالی اماکن باعلی المدینۃ جمع عالیۃ انتہی اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین بلند
ہے وہ سب ہی اوسکو عوالی کہتے ہیں اور تحفۃ میں ہے کہ جانب نجد مدینہ منورہ سے ہی جانب شرقی ہے
سے ہیں یہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرقی اور وہ عوالی مدینہ بعض نے کہا ہے کہ مدینہ سے
فرسخ تھے ڈیڑھ میل اور بعض نے کہا ہے دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض نے کہا کہ آٹھ
میل پر ہے قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن معروفۃ باعلی ارض المدینۃ قال ابن ملک قال
البعض میں ... اقربہا من المدینۃ وقیل اسم قری بین قری المدینۃ وبین نجد بینہا وبین المدینۃ اربعۃ
امیال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علی میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذالک کذا فی فتح الباری پس
قریب تر عوالی کا مدینہ منورہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل ہوا اور جو وقت حدیث میں تعیین بعض عوالی کے
نہیں تو احتمال ... ہے کہ اقرب کو مراد لیا جاوے کر وہ ڈیڑھ میل پر ہی اور شخص تیز رفتار بلکہ میانہ
رو ڈیڑھ میل نصف ساعت میں بخوبی جا سکتا ہی اور ہمنے جو تجربہ کیا اور بعد اول مستخرجہ بزرگوں کو شل شاہ
ولی اللہ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو مجھے معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ اوسکی میں
سایہ شیٔ کا دو مثل شے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال میں پانچ گھڑی یعنی دو گھنٹہ بحساب تقویم
دن رہے پہنچتا ہی اور یہیں سی اگر وسطی نماز عصر کے ایک گھڑی فرض کیجاوی تو بعد ادائے صلوٰۃ کی چار گھڑی
دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب پر قریب ایک یا ڈیڑھ گھڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہو پس ابتدا
نماز عصر کے مثلین ہونا شروع زردی آفتاب تین گھڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گھڑی
میں ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہی تو پہر پہنچنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی کو کہ اونکا ڈیڑھ میل ہی قبل زردی آفتاب کے کچھ مستبعد نہیں اور منصف محقق کو چاہئے
اس حساب کو غور کر کے تجربہ کرلے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہہ قول کرنا غضب کا کہ اس حدیث سے یہہ معلوم
ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہی جزم بالغیب ہو قابل قبول کے نہیں علاوہ یہہ کہ حدیث
مذکور میں تعیین نہیں ہے کی نہیں کہ تیز رفتار و قوی تھا یا بطئی السیر اور ضعیف یا پیادہ تھا یا سوار اور سبب کہ

بعد امور متعین ہو گئے استخراج حکم مذکور منشا تعبیہ کا ممکن نہوگا قال نے اللمعات لحاصلہ ولا یخفی انہ لا یدری ان الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی مختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر ایضا ای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تعجیل العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری رض کو لکھا تھا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہی اس سی بھی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف بر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر نے ما ذکرنا آنفا اور ثانیا یہہ کہ امام مالک نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکھا تھا کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابھی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سی معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سی پہلے ادا کا ہی اور امر عمر رض کا مخصوص ساتھہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے اور وہ روایت امام مالک کی جو مولف نے نقل کی ہی معنا اوسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا التطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین ہے پس لا محالہ الحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا کے دونو حدیثونکو پایہ استدلال سی ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مولف کا جو فتح الباری سی اور بروایات مذکورہ کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین رفع ہو چکا ضعف بسبب غور کرکے تطبیق تفصیلے کرلے اور وہ جو نووی سی نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلی العصر حین صار ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فی الایام الطویلۃ انتہی مجرد قول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح حال ہے حدیث مروی انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
منو ابیہ مین
العصر کا اسلئے کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سی پس نماز عصر

بعد امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی اللمعات لحاصلہ ولا یخفی انہ لا یدری ان الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر ایضا ای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان یصلے العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری رض کو لکہا تہا کہ نماز عصر ایسے وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکے اور ایک روایت مین فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہی اس سے بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مولف بر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما ذکرنا آنفا اور ثالثا یہہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رض نے ابو موسی اشعری کو یہہ لکہا تہا کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابہی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سے پہلے اداکا ہی اور امر عمر رض کا مخصوص ساتہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے اور وہ روایت امام مالک رح کی جو مولف نے نقل کی ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہو گی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا التطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لا محالہ بحکم اذا تعارضا و لم یمکن دفع التعارض تساقطا کے دونو حدیثونکو پایہ استدلال سے ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مولف کا جو فتح الباری سے اوپر احادیث مذکورہ کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کر کے تطبیق تفصیلی کر لے اور وہ جو نووی سے نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین و ثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلے العصر حین صار ظل الشیٔ مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فی الایام الطویلۃ انتہی مجرد تقول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون العصر کا یعنی کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سے پس نماز عصر

[illegible marginal notes]

منقسمین پر شیر کر قتل یا سفر [illegible] سے چلنے والا تیز رفتار اور سوار کرتا تو شاید بہ شکل جا سکتا ہے اور اگر
حدیث مسلم جو نقل کی ہے اوسکا یہ مطلب ہے کہ نماز عصر پڑھائی ہمکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے جب پڑھ چکے تو آیا ان پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا کہ اے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہے
کہ ہم اونٹ ذبح کریں اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بھی ان میں تشریف لیچلیں فرمایا اچھا پس تشریف لیگئے اور
ہم بھی ساتھ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہیں ہوا تھا پھر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پھر پکایا
گیا اور ہمنے کھایا قبل غروب آفتاب کے انتہی اس سے بھی پڑھنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہیں معلوم
ہوتا اسلئے کہ بعد مثلین کے ایام طویلہ میں قریب دو ساعت نجومی کے دن باقی رہتا ہے اور دو ساعت
یعنے پانچ گھڑی میں یہ امور سب ہو سکتی ہیں بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اگر نماز عصر قبل
تغیر آفتاب کے پڑھی جاوے تو جب بھی ذبح شتر اور پارہ پارہ کرنا اوسکے اور پکانا اور کھانا غروب
تک ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد ابن رافع قال دخلت مسجد
المدینة فاذن مؤذن بالعصر وشیخ جالس فلامه وقال ان ابی اخبرنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یامر بتاخیر هذه الصلوة فسالت عنه فقالوا هذا عبد اللہ بن رافع بن خدیج وضعف لعبد الواحد
ورواه البخاری فی تاریخه الکبیر وقال لا یتابع علیه یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع غیره ثم اخرج
عن رافع كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم صلوة العصر ثم ننحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم
يطبخ فناكل لحما نضيجا قبل ان تغيب الشمس وعندي انه لا تعارض بين هذين فانه اذا صلى العصر
قبل تغير الشمس امكن في الباقي الى الغروب مثل هذا العمل ومن شاهد المهرة من الطباخين في الاسفار مع
الرؤساء لم يستبعد ذلك انتهى اور یہی قول نووی نقل کیا ہے قال العلماء كانت منازل عمرو بن عوف
على ميلين من المدينة وكانوا يصلون العصر في وسط الوقت لانهم كانوا يشتغلون باعمالهم وحروثهم
فدل هذا الحديث على تعجيل النبي صلى الله عليه وسلم بصلوة العصر في اول وقتها انتهى اسمین ایک مثل پر پڑھنے
سے بحث نہیں اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے پڑھنے کے تیز منع میں ہی ومسند النبع قد مر مفصلا
اور علاوہ اسکے کس پایہ اعتبار میں ہیں کہ قول انکا بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے اور بالاخر
جب مؤلف انکا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پائیگا اور یہ قول نووی کہ یہ احادیث مذکورہ
امام ابی حنیفہ پر حجت ہیں ساقط ہوا اور جواب حجت ہر حدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہ قول مؤلف کا

[illegible]

کہ یہہ امور جب ہو سکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جاتی اسلئے کہ امور مذکورہ بعد مثلین کے بھی متحقق ہو سکتے ہین منصف بصیر کو چاہیئے کہ در حال تردد سایہ تاپ کر امور مذکورہ کو تجربہ کر لے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا باوصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے بہت نازیبا ہے اور یہہ حدیث مسلم صَلَّیْنَا مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الظُّهْرَ الخ اور نیز یہہ حدیث اونہی کی اَنَّهٗ دَخَلَ عَلٰی اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِي دَارِهٖ بِالْبَصْرَةِ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز ظہر اتنی تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رض کے پاس گئے اور اونکو عصر کے نماز پڑہتے ہوئے پایا اور اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تھے اور دوسرے کا حاصل یہہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رض کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہ کر گئے اونہون نے پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے انہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوئے ہین پہر اونہون نے فرمایا کہ نماز عصر پڑہو جب یہہ لوگ نماز عصر پڑہ چکے تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے تھے یہہ نماز منافق کے ہے کہ سورج کا انتظار کرتا ہے جب درمیان قرنون شیطان کے ہو جاتا ہے یعنے قریب غروب ہوتا ہے تو جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہے انتہی اثبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہو جاتا ہے اسلئے کہ ماحصل دونون کا یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے نماز ظہر بتاخیر ادا کی اور انس رض نے دونو حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سے یہہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑہی ہو منصفون سے امید ہے کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات غریبہ مؤلف معیار کو ملاحظہ کرین اور یہہ قول ابن حجر کا وفي القصة دليل على ان عمر بن عبد العزيز كان يصلي الصلوة الخ بہی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے البتہ اتنی بات کلام نووی سے مسلم ہے کہ مفاد ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہہ ہم استحباب تاخیر عصر الی قبل الاصفرار ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہان جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ اوپر اثبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہے ارباب فہم اور انصاف فکر کر لین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچھہ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کا امر موافق ہوا اپنی مین ہر کس و ناکس کا مقلد بنجاتا ہے اسکو قبول کرے اور قلادہ تقلید خود ہی گردن مین ڈالے اہل فہم و نظر کس طرح اسکو سنین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کی امر زائد نہین

[illegible]

کہ جواب اسکا دیا جا چکا اور باوجود مذکور ہونیکے جواب تفصیلی کی حاجت [illegible] تعیین بر وجہ بر موافقت

ہے کہ کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے بیاعث اور اصناف کے تاخیر [illegible] وقت میں [illegible] مسلم اور پھر

ہو اسکی تفسیر میں کہا یعنی قریب ایک مثل کے بعد اسکے تاخیر عصر اور اختراع مذہب کا فراد [illegible]

ہوا اسکو منسوخ قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا ہوا اور زیادہ تر سابق سے کسی نے

اہل ملت اسلام میں سے اسپر جو اجماع نہیں کیا اور نہ مؤلف نے کہیں سے یہ امر نقل کیا اور اگر

دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابو حنیفہ جو مجتہد اعظم ہیں اسکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط

سے براہین قائم فرماتے ہیں کا ہے کی تقریب پس الساد عوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے اور

یہ حدیث ابو داود کی کانت قدر صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصیف ثلاثۃ اقدام

الی خمسۃ اقدام و فی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام مقصود مؤلف پر دال نہیں اسلیے کہ مقصود

تو یہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہیں رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے پس بتقدیر

تسلیم اس امر کے کہ مراد یہاں پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہی ہم کہتے ہیں کہ مضمون حدیث

یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑھی ہے اور یہ امر اس سے ظاہر نہیں کہ بعد

ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہ رہیگا اور وقت عصر داخل ہو جاویگا اور جبتک یہ ثابت نہو مقصود

مؤلف نہ بر آویگا اور وجہ عدم ظہور کے یہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہ بیان ہو وقت مختار کا اسلیے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادا ہی نماز ظہر کے صیف بشتا میں وقت مذکور اختیار فرمایا

تھا اور ممکن ہے کہ بعد اسکی وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم نہ تھا اور یہ بھی ممکن ہے

کہ یہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدائی وقت مختار کا یعنی موسم گرمی میں تین قدم سے پانچ قدم تک

باینطور کہ کبھی تین قدم اور سایہ ہی تین قدم اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز

ظہر فرماتے تھے اور اسیطرح یہ بیان جاڑے کا اور جانب انتہا میں جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے

اتمام صلوٰۃ فرماتے ہوں یا قبل اسکی بیان اسکا کلام مذکور میں نہیں یہانتک تمام ہوئی ادلہ مؤلف

سیار کے جو جانب جمہور سے قائم کیے تھے اور انکی ضعف پر مخفی نہ رہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات میں لائق

استناد اور قابل پذیرائی نہیں ہے اگرچہ مؤلف کو دعا و قوت ادلہ اور زبان درازیاں بہ اپنا امام حنیفہ

اور انصار انکی کے بہت سی ہیں اب دلائل معتبر حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مؤلف سیار دیکھو

[illegible]

پهلے دلیل صاحب تنویر نے اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یہ ہی قائم کی کہ ابو ہریرہ سے روایت ہی کہ فرمایا اونہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اوسوقت پڑہ کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جائی الخ پس اس بیان سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی اسقدر کہ امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہوتے وقت کے ہو سکے یعنی مثلا امام کے نماز تمام ہونیکے قریب مسبوق اگر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سی امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور چار فرض پڑہے ہونگے اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت فرض اور چہہ رکعتین سنت ادا کریگا یہہ مجموعہ اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت باقی رہنا ضرور ہی اسلئی کہ اتمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کر سکتا پس چاہیئے کہ اس نہج پر تعلیم اوقات کرین کہ متعلم اوسکو کر سکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تہوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے بھی رہی تا کہ احتمال واقع ہو جانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہو جائی پس تخمینا اوسوقت باقی کو بقدر دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال مفصل پڑہنا مستحب ہی تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہو جائیگا پس یہہ مقدار تقریبا دو مثل سایہ شی تک سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سی محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کی بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہی اور اتنا امر واسطی ابطال قول شافعیہ اور اعوان اونکے کی کافی ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہی اتنی ہی کہ سایہ شی کا مثلین کو پونہچ جاتی تخمینا اور تقریبا ہی اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطی عوام مومنین کے تقریب اور تخمین سے کافی ہی اسلئی کہ اوقات تحقیقیہ تو ساتھہ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئی جاتے ہین اور اوسکو عوام مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطی عوام مومنین کے احادیث سی ہوگا لائق فہم عوام کے چاہیئے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ مین پس یہہ جو مؤلف معیار اسکی پہلے جواب مین کہتا ہی کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہی کہ معنی اس حدیث کے یہہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے ہو جائی مع سایہ اصلی کے تقریبا اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سی علحدہ کرینگے تو ایک مثل شی سی جو سوا سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شی پونہچ جائی تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایۂ اصلی ھی

نماز ادا ہو جسوقت کہ پہلا ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب نہیں ہو آ ہی کہ سایہ اصلے
عبارت ہو اوس سایہ شی کو جو وقت پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور وہ سایہ اصلے
بلاد اور اقالیم اور شہروں مختلفہ میں تحقیق ہوتا ہی چنانچہ مؤلف خود اس تحریر کو کلام خطابی سے نقل کر چکا ہی پس
وہ حدیث ابی ہریرہ کہ حدیث موقوف ہی بحکم مرفوع میں اگر محمول کیجاویگا اور مدینہ کے سایہ پر تو [illegible]
بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل شی سی زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم میں ہیں جیسا وہ
انمیں سایہ اصلی بعض ایام میں زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سے اور سایہ مثل شی کے بقدر سات قدم
کے ہوتا ہی یا بقدر ساڑھے چھ قدم کے کما قال فی شرح العینی وغیرہ وقد قسم القیاس مثل الشاخص
اثنی عشر قسما و یسمی اقسامہ اقدام و مرۃ اخرے سبعۃ اقسام او ستۃ و نصف و یسمی اقسامہ اقداما
انتہی مختصرا پس جسوقت سایہ بقدر مثل شے کو جو مذکور تہا حدیث مذکور میں محمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلے کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا کام تو ایک
مثل مع سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا ان ایام میں کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شے سی زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی میں سی جو ایک مثل شی سی زیادہ تہا بقدر ایک مثل لے
لیا جاوے تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کے ادا ہو اسلئے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سے ہوگا اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوے ہی اور یہہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوا ہی
و مثلی علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا میں تحت حدیث مذکور کے لکہا ہی کہ مراد اس سے یہہ ہے
کہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل کو سایہ شی کا پہونچ جاوے اسوقت نماز ظہر ادا کرو کلامہ ہذا اقتضی الظہر ادا
کان ظلک مثلک اے مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر
ایک مثل مع سایہ اصلی کیا گیا تو نسبت ان ایام کے جنمیں سایہ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہی تو
ہم کہیں گے کلام ابو ہریرہ میں تخصیص بعض اوقات کی نہیں ہے انہوں نے تو اوقات نماز تعلیم
کئے ہیں پس تخصیص لگانا اپنی گہر سے بلا وجہ ہمینی ہے علاوہ یہہ کہ بیان اونکا اس تقدیر پر شامل
نہوگا جمیع اوقات ظہر کو اسواسطے کہ جن ایام میں سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شی سی اسقدر کہ ادن میں
رکعت ظہر ادا نہو سکیں گی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سے تو اسکو تقدیر مذکور پر قول

نمبر ۷

[illegible]

سے علاوہ یہ کہ بیان مذکور جبتک برموافق حق امام و دیگر منفرد بین تو بن سکتا ہے کہ ایسے وقت
مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پہونچے تو نماز تمام ہو جاوے اور حق مسبوق
مین کسطرح بن سکیگا اسلئے کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اوسکا ایک مثل پر
ختم ہوا تو مسبوق جو تا قعدہ اخیرہ مین آکر شریک ہوا اوسکو وقت نماز مستقد کیونکر مل سکیگا
کہ وہ تین رکعت نماز ادا کر سکے کما ہو ظاہر علے المتدبر پس فقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور باقی رہی
دلیل صاحب تنویر الحق سالم خدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر رض
سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے طرف امت اپنی کے خطاب کرکے کہ تمہاری مثل اور اہل
کتاب کی ایسی ہے جیسے کوئی شخص مزدور ٹھہراوے اور ایک ایک قیراط پر فجر سے دوپہر تک اون سے
کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلا پہر دوپہر سے وقت عصر تک اور مزدور ٹھہراوے ایک ایک قیراط پر
مثلا وہ لوگ نصاری ہین پہر عصر سے غروب تک مزدور ٹھہرائی دو دو قیراط پر وہ لوگ مثلا تم ہو
یعنے امت اجابت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصاری دونو غضب مین آئی اور کہا کہ ہمنے
تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تہوڑی قرار پائی یعنے بنسبت مسلمین کے
پس اونکو حکم ہوا کہ جتنے بہ تمہاری مزدوری قرار دی تہی اوسمین کچھ گہٹایا گیا انہون نے کہا نہین
گہٹایا پس حکم ہوا پہر تمکو کیا سروکار ہم جسکو چاہین اپنے فضل سے زیادہ دیدین انتہی ترجمۃ الحدیث
مع ادنی ایضاح پس اس حدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی ساتہہ عمل اوس شخص کے جو کہ دوپہر سے
وقت نماز عصر تک کام کرتا ہے اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتہہ عمل اوس شخص کے جو کہ عصر سے
غروب تک کام کرے پس اگر دوپہر سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک
تو تشبیہ اہل صحیح نہوگی اسواسطے کہ وجہ شبہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اوس شخص کے جو وقت عصر سے
مغرب تک کام کرے قلت ہے اسیطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کے کم
تہوڑا کرتا ہے اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف قویٰ اور کثرت عوارض مانند عبادت
وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سے لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کے بہ نسبت
شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہے اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور اجسام اونکی
قلت موانع طاعت کی زیادہ ہین قسم جملہ اعمال الیہود پس اگر زوال سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو تو

[illegible]

تشبیہ بیجا نگی اور جو لوگ یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہوجاتا ہی اور وقت ظہر
تمام ہوجاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت
اُس زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر بھی حدیث صحیح بیشک اور تشبیہ درست ہہ سمجھو
اور قائلین مثل کے تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام یعنی اساڑہ یا ساون مین جو دہلی
وغیرہ مین پیمایش کیا تو سات گہڑی اور نو پل یا ساڑہی آٹھ گہڑی دن چڑھے وقت عصر بر تقدیر قائلین
ایک مثل کے بخوبی ہوجاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گہڑی دن ہوتا ہی پس اساون
مین زوال عصر تک ساڑہی چھہ گہڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑہی آٹھ گہڑی و قس علیہ
المساواۃ فی بعض الایام اور امام ابو حنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال
الی العصر بہ نسبت وقت عصر کے الی المغرب اظہر ہے اسلئے کہ اطول ایام مین پانچ گہڑی گیارہ پل دن چڑھے
رہے وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گہڑی اونچاس پل دن ہوگا وہو قریب من
الضعف پس معنے حدیث بخوبی درست ہوگئی اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے
ہین بایطور کہ مساوات سمجھنا ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے
اُس مدت سے جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹھہرایا ہے
محمول ہے تقریب پر انتہے مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب دلیل سے پیش جب
برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کی گئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ
یہہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت
وہو بعید من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات
سب امور مین لازم نہین لیکن ہمنی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہمتو مساوات مشبہ اور مشبہ
کی اصل وجہ شبہہ مین واجب کہتے ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب
ہے حقیقۃ ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بھی مشارکت مشبہ اور مشبہ بہ کے
بیچ وجہ شبہہ کے ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہہ اوسکی اجزاء ارکان سے
ہے کما قال فیہ ایضاً والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ وآداتہ انتہی

[illegible]

[illegible]

عدم تدبر قائل کے یعنی کہ اگر دونوں فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو یہہ بنسبت دونوں فرقون کے قول
غلط ہے کیونکہ تصحیح ہوا دونون فرقون سے تو دو قیراط ملکر یا ہو اور مسلمین نے بھی جو قیراطین کہی پس
اگر مجموع فرقتین یہہ بات کہتی تو چاہیے تھا کہ یون کہتے نحن اکثر عملا و قلیل اعطاء پس آنکو علماء مین
بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہر ایک فرقہ سے مقصود جدا جدا ہے و مقابلہ مسلمین ہین اسنے آنکو اقل عطاء کہا ہی
تا کہ معنی اکثر عملا و اقل عطاء کے درست ہون اور تیسری جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہے یعنی ان لوگوں
کے اعمال ہونگے زیادہ تہی بنسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیبا اعمال نصاری کو بھی زیادہ کہدیا تا کہ موافق
حدیث واسطے اظہار فضل مومنین کے ہی اوپر دونوں فرقون کے اور تغلیب منافی ہے اسکی اختیار کرنا مجاز
کا بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتھے جواب مین جو کہا ہی کہ زیادت عمل سے
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تہوڑی زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے کہ دوسرا
شخص زمانہ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین بھی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے بنسبت
عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکے کا زیادہ ہی بنسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنی زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تہا کہ ہمکو یہہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا بایں طور جیسی کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا بایں طور جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنی کثیر ہین جیسی عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنی قلیل ہین جیسی عمل عمل کرنیوالی کا عصر سے مغرب
تک پس یہہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ یہہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر اور
بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطرز معیاریت زمانہ قلیل کے ہو قطعا موجب ہوگا
اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو والا فلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال صاحب اسرار مین
نہین کیا ورنہ یہہ جواب ناصواب جسکو اہل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف کا
اسیر انصاف ہے دغور ہی تا واضح ہو جاوی یہہ امر کہ استدلالات حنفیہ کیسی قوی اور دقیق ہین اور نظر
مخالفین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہی دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ ابن خزیمہ سی روایت

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر میں پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا
پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا وقت ہونے دے پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح
پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور پر یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سے یہ ہے کہ تل کہتے ہیں نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اسکا سایہ زمین پر جب ظاہر
ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول
انہ اخرتا خیرا کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فیئ فی العادۃ الا بعد
زوال الشمس بکثیر انتہے وقال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب
اکثر وقت الظہر انتہے پس جس وقت کلام نووی سے یہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہے
کہ شمس کو بہت زوال ہوا اور کلام ابن الاثیر سے یہہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہے کہ ظہر کا اکثر
وقت گزر جاے اور مودی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی
ہے پس زوال شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا میں سے کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہیں جسطرح کہا جاے کہ اکثر دن گزر گیا فلانی کام ہوا تو
معنے اسکے یہہ ہوتے ہیں کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے
زمانہ زوال اور وقت ظہر میں سے زیادہ نصف سے گزر جاے اور کم نصف سے باقی رہے اسوقت ظہور
سایہ ٹیلون کا صادق ہوا یعنی برتقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شی تک سوا سایہ
اصلی کے اطول ایام سال میں بیچ مہینے ساون کے سرزمین دہلی میں مثلا موافق جدول مستخرجہ
حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے وقت ظہر کا آٹھہ گھڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلیے کہ وقت دوپہر کا
موافق اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شی کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کی
آٹھہ گھڑی ۲۹ پل دن باقی رہے تو پہنچتا ہے پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھہ گھڑی ۴۹
پل مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھہ گھڑی ۴۹ پل میں سے
جو برتقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جاے اور کمتر باقی رہے اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

اور یہ جو تو صاحب [illegible] مثلین سے ایک مثل بعد ہو جاوے شروع روایت ابن عمر وقت کے ربع نصف نہار
سے قطعاً زیادہ ہو گا پس مذہب تنویر و شرح صاحب [illegible] کے ربع نصف
نہار تو یا جو تنہا احسان کیا ہے وہ پختہ ہو گئے [illegible] صاحب ہدایہ و اقراف اور حدیث
قوی ہے جا بجا کہ ربع نصف نہار سے بیشتر زیادہ زمانہ میں سایہ مثلون کا اساوی [illegible] ہو گا اخیر
اوقات یہ [illegible] جیسے ذکر کیا اول باب میں کتاب [illegible] کا ذکر کیا ہے [illegible]
کے اور ملکوں کو بھی اسپر قیاس کر لینا چاہیے پس جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد رسول اللہ صلعم نے
تمکین اذان فرمایا اور اذان اسی وقت میں ہوتی ہے کہ بعد اوسکے جائز ہو کہ [illegible] ضرورت پائخانہ
اور پیشاب سے فارغ ہو کر غسل یا وضو کر کے شریک جماعت ہو جاوے اور اگر مسبوق ہو تو [illegible]
نماز [illegible] میں اسکے لیے روی الترمذی عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال اذا اذنت
فترسل واذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانك واقامتك قدر ما یفرغ الآکل من اکله والشارب
من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجته ولا تقوموا حتی ترونی اخرجه الحاکم
اب معلوم ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد جب اذان ہوتی تو اسکے بعد بسبب اشغال باقی
وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہر گز نہ ہو سکیں گے [illegible] وقت ظہر کو [illegible] بعد المثل کہیں پس
حدیث میں بحسب غالب ظن کے دلالت ہوئی اور [illegible] کہ وقت ظہر [illegible] بعد المثل ہوتا ہے
کلام مولف معیار کا کہ ظہور سایہ [illegible] کے لیے [illegible] ربع نصف نہار کا [illegible] دلیل ہے
ساقط ہوا اسواسطے کہ یہ امر مسلم ہے کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ مثلون کا [illegible] ہو سکتا
نہیں [illegible] برہان مولف تنویر نے [illegible] اختیار کیا تھا دلیل تو یہ ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزر جاتا اوس وقت ظہور سایہ مثلون کا ہے چنانچہ کلام منقول [illegible] اور نووی
شافعی اسپر دلالت صحیح رکھتا ہے پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ مثلون کا آدمی قد
سایہ آدمی سے پہلے ہو جاتا ہے اور برابر مثلون کے اوس وقت ہوتا ہے جبکہ سایہ [illegible] برابر
ہوتا ہے ایسا کلام ہے مخالف عقل اور نقل کے مخالف عقل اسلیے کہ شے [illegible] منتصب کے ظہور سایہ
میں یکسان قرار دینا منافی ہے عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلیے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی کا
واضح ہو چکا کہ ظہور سایہ مثلون کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے یہ امر کہ [illegible]

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھہ شیلون کے تو اوسکی بہت بعد ہوگی
کما لا یخفی علے من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شیء
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شیء کے ہوتا ہے مکابرہ صرف ہی لائق قبول نحو آن نہین
اور یہہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلیئے کہ وہان مسبوق کون تہا
امر ماضی مین مسبوق کی لیئے وقت نکالنا غلط ہی انتہے تو جواب یہہ ہے کہ مقصود اس کلام سے اثبات وقت کا
زمانہ ماضی مین واسطے مسبوق کے نہین اور نہ یہہ مقصود ہے کہ وہانپر کوئی مسبوق ہی قطعا تہا بلکہ مقصود
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے جس وقت اذان کہلوائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہیئے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفرداً نماز ادا کرسکے اور شریک جماعت ہونیوالون
کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے حادثہ منتقضیہ مین جو الحاح ظہر
بتاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے ہمعت وقت واسطے اشخاص مذکورین
کے کفایت کرے یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہہ فرمان نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سے سراسر مستبعد ہی اسلیئے
کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسی وقت مین ہجتیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپاسکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجایش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہای نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہے اور اسیطرح یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دو مثل رکعت ظہر سے فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہے کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا
مثل کے اندر اندر دو مثل رکعت سے فراغت ہوتی ہے انتہی یہی ساقط ہی اسلیئے کہ مؤلف تنویر نے دو مثل رکعت ظہر
کا فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہہ کہا ہو کہ مثلا جس وقت بقدر ڈیڑھ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض ظہر کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہہ امر ہے کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سے مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کرسکے اور بالفرض اگر کوئی
مسبوق ہو تو وہ بھی وقت ہی مین نماز پوری کرلے پس یہہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین
ہونگے پس یہانپر فقط دو مثل رکعت کو لیکر اوسپر تفریع تغلیط کرنا بسا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

[illegible]

[illegible]

شئے کو یا جو کہ [illegible] کیا لیں بایں طور کہ [illegible] کو گڑے کے ایک ٹکڑا چوبی طرف سے جو
زمین پر گاڑا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کی گئی اور پہلے
تمام [illegible] سے تمام کی گئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شئی کا دو مثل شئے کو پونہچا انتہی [illegible]
[illegible] تجربہ کہ جو واقع ہے بدیہیات مین مجرد تخمیل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق [illegible]
[illegible] کالا [illegible] آورده و جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی مدح مین تو ایک گہنٹی مین سوسو
رکعت پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک مثل کو
سایہ دو مثل تک پونہچ جائے انتہی ملخصا پس جواب یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گہنٹہ مین سو سو رکعت
پڑہنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ ہر شب
مین ہزار رکعت نماز پڑہتے تہے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید بایں طور کی کہ شب کو بارہ گہنٹے قرار
دیکر تین گہنٹے انمین سے واسطے کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گہنٹہ واسطے آمد آمد فجر کے [illegible]
نوافل نہین پڑہے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹہہ گہنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گہنٹہ
سوا سو رکعت ہوئی پس یہہ سوا سو رکعت ایک گہنٹی مین پڑہنا موافق تخمین اور تخمیل مؤلف معیار کی
نہ منقول مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ مجرا کرنا چار گہنٹون کا شب مین سے واسطے تطہیر وغیرہ کی [illegible]
اسلئے کہ شاید قائم اللیل کو شب مین کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلے غروب
سے طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جاوے اور بعد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہو جاوے تو اس
کہانے مین تو ایک گہنٹی کا بہی کافی ہے چہ جای تین گہنٹے اور ایک گہنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ [illegible]
نوافل نہین جائز یہہ بہی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لایخفی علی من لہ ادنی مس الفقہ
والحدیث پس جب یہہ تخمیل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو بارہ گہنٹہ پر [illegible]
تقسیم کرین تو کچہہ اوپر اسّی رکعت فی گہنٹہ ہوتی ہین نہ سوا سو اور مثلا چوراسی رکعت نماز ایک گہنٹہ
مین پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہہ کہ مدح امام مین جو پڑہنا ہزار رکعت
کا ہر شب مین نقل کیا ہی اس سی یہہ لازم نہین ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکے ممکن ہی
کہ پڑہنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے اوپر اگر نہین [illegible]
مثل سایہ کا پونہچنا نہین کہا ہی کامل بلکہ یہہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہو اور بعد اوسکے

۳۴۶

[illegible]

مصلی حوائج ضروریہ بول و براز وغیرہ سے فارغ ہوکر طہارت غسل یا وضو کرکے دونوں رکعت نماز
بوجہ مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی اپنی دونوں رکعت پڑھ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہہ نہو سکیگا مگر اسصورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مؤلف معیار نے ان
سب امور کو چھوڑکر فقط دونوں رکعت مین پونہچنا سایہ کا الی مثلین ظاہر صاحب تنویر کے منسوب کیا ہے
اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا ہے یہہ امر شیوۂ اہل علم و دیانت سے سراسر مخالف ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ البتہ
اس حدیث سے بادی الرای مین یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اوس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ہر ظہر کا بعد ایک مثل کے
باقی رہتا ہے انتہی سچ کہا ہے بلکہ اس حدیث سے یہہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اذان ظہر کے [illegible]
مین بعد ایکمثل کے ہوئی تھی کما مر تفصیلہ اور وہ جو اسکے جواب اول مین کہا ہے کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اوسکے ہوگیا تھا اوسوقت اذان ہوئی تو یہہ مساوات تقریباً ہے نہ تحقیقاً اور علی التسلیم پھر یہہ
مساوات مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جس وقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی
ٹیلون کے ہوا تو کچھہ مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اور کچھہ اوسپر زیادہ ہوکر مساوات کو پونہچا ہوگا
تو جتنی مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہوسکتا ہے اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ
اصلی کی نماز ظہر ادا ہوچکی گی انتہی بحاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلیے کہ اولاً تو مساوات کو تقریب
اور تخمین پر حمل کرنا جائز نہین اسواسطے کہ اختیار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہے اور
عدم امکان معنی حقیقی بھی واجب ہے اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ
لینا معنی حقیقی کا ممتنع اسلیے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات فی پیمایش سایہ کی کرکے یہہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سے بی پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتھہ ٹیلون
کے معلوم ہوگئی ہو اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً تھی لیکن اس سے قائل کو کیا نفع
اگر نفع یہہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئی تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سے کم ہو اور اوس مقدار کمی
مین نماز ظہر ادا ہوجائیگی تو ہم کہینگے کہ جس طرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کی ٹیلون سے
اسیطرح محتمل ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سے لیں احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا قول
حتما کرلو علاوہ یہہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ

ہو کہ عبارت بجا لا کر تقدیر مین کہتے نماز کے وقت باہر آئے یہہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد و مسلم اور بخاری
کے روایت مین ذکر مساوات نہین ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری مین
مین نہین لیکن اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ مین ذکر مساوات ہی تو وہ بھی مساوات
[illegible] پر محمول کرو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہہ امر واضح ہو گیا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد
گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہے کہ جب ظہور سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر ہو گا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلوں کے
اس سے بہت بعید ہو گی پس مساوات سایہ کے ساتھ ٹیلون کی آدہی مثل یا کچھہ اسے پر قرار دینا کیونکر صحیح ہو گا یعنی بالفرض اگر وقت ظہر
کو بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے قرار دیا جاوے تو چاہیئے کہ آدہی مثل سے زیادہ گذرنے
کے سایہ ٹیلون کا ظاہر ہوا اور مساوی ٹیلون کے بعد ایک مثل کے ہو کا مر غیر مرۃ پس آدہی مثل پر وقت
مساوات کہنا مخالف صریح ہی بیان نووی وغیرہ سے اور تحصیل حفت ہی آوردہ جو جواب ثانی مین
حجر سے نقل کیا ہی کہ مراد مساوات سے یہہ ہی کہ سایہ ٹیلون کا ظاہر ہو گیا یعنے نفس ظہور مین ٹیلے اور سایہ
برابر ہو گئی جانب شرقی مین انتہی تو جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور مین مساوی ٹیلون کے
نہین کہتی یہہ بیان مساوات تو واقعی بیان امتداد وقت کے ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیا یہہ کہ یہہ توجیہ منافی ہے ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے تین مرتبہ حکم
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچھہ تاخیر کی پس بعد ان تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلون کے ہوا تھا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ
پر محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے قصد اذان کیا ہوگا
اور ظاہر ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے جانب شرقی مین اصلا وقت ظہر نہین ہوتا
کما لا یخفی علی الماہرین پس اس صورت مین چاہیئے تھا کہ رسول اللہ صلعم یہہ فرماتی کہ ابھی وقت ظہر نہین ہوا
امر ابراد کیون کرتے اور قطع نظر ازین مجرد ظہور سایہ ٹیلون کے ابراد مذکور ہرگز نہین ہوتا خصوصا
بر تقدیر التزام مولف معیار کے کہ قول اسکا یہہ ہی کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی انکی ہوتا ہی اسیوقت
سایہ ٹیلون کا مساوی ٹیلون کے ہوتا ہی پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلون کا اوسیوقت ہوگا جسوقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیا ومرتفعہ کے ابراد ہرگز نہین ہوتا اور ثالثا یہہ کہ
تمہارا استدلال اس بات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہی جو ساتہہ اس جگہ حدیث نسائی کے

[illegible]

واقع ہوا ہی وَالْعَصْرَ حِيْنَ صَارَ فَيْئُ كُلِّ شَيْئٍ مِثْلَهُ اسمین ہم کہین گے کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ فئی ہر چیز کا مثل اسکے ہوا یعنی بعد ظہور فئی کے اس وقت سایہ شئی کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑھے اور یہی جس طرح تم کہتے مساوات سایہ کے ساتھہ مثلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ ایک مثل سے فئی ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فئی کے ساتھہ شئی کی مراد مین ہے لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہوا سلئی کہ وقت ظہر تمہاری نزدیک ایک مثل تک سوا سایہ اصلی کے رہتا ہے اور یہانپر پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو شروع نماز عصر اسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بقدر سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر نقد بر پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سی ہوگا وہی جواب ہمارا سمجھو اور وہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ یہہ تاخیر سفر مین تھے پس شاید کہ واسطی جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس کرنا صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ جبتک تصریح شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو اوسکو مورد کے ساتھہ خاص نہین کرسکتی کما فی عامة کتب الاصول ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب اور یہانپر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہی اور ثانیاً یہہ کہ جس جمع کے احتمال پر تمہنے تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول کرتے ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہے بالجملہ رکاکت بلکہ تعریت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطی اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ منشا ان توجیہات کا یہہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نزہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے ثابت ہوا یہہ حدیث جو خلاف اوسکی ہے واسطی جمع بین الادلہ کے ماول ہوگی انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا اصلا باقی نرہا علاوہ یہہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے یہہ امر ثابت ہوتا تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتھہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے ہرگز جائز نہین ہے کما مر مفصلا قتذکر دلیل سابع مؤلف تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری سے جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سائل کے وارد ہی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز عصر جابر آپ گہر دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پوہنچنی سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہہ ہی

[illegible]

باین صفات ہوتا ہی لیکن اسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کاھر مؤلف معیار نے اطلاق
محاورہ کر اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب نہین
زبان پر لایا ع اینست جوابش کہ جوابش ندہی ٭ اور وہ جو وجہ ثانی سے جواب دیا ہی کہ لفظ انعم ان
یبرد بہا جسکے یہہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسے عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو دو مثل
پر دلالت نہین کرتا اسکے جواب اسکا بہی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان یبرد بہا کی دو مثل
نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہہ ہے کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ موسم
گرمی کے بیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار نے یہہ سمجھا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال ان ہذا
من کلال العقل اب ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی وجہ استدلال صاحب
تنویر کی علی قانون الانصاف اٹھہ نسکی ہرچند کہ دعاوی مزخرفہ اور کلمات مزخرفہ بہت سی بولا دلیل
خامس صاحب تنویر کے یہہ ہی کہ حدیث عبد اللہ بن عباس رض مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت جبرئیل
علیہ السلام کے یون مذکور ہے کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی
کہ سایہ شی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شی کا سایہ
دو مثل ہوگیا پس یہہ حدیث بوضاحت تمام دال ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا
ہے اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اثناء وقت
ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہوسکے جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ حدیث جسطرح دال ہی اوپر اسبات کے کہ کچہہ مقدار وقت ظہر اور عصر کے
باہم مشترک ہی پہر یہہ اشتراک وقت منسوخ ہی ساتہہ حدیث عبد اللہ بن عمرو رض کی جسکو روایت کیا ہی صحیح
مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسری
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سے
احادیث سے نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقای وقت ظہر کے الی
ما بعد المثل اگر یہہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا
بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ بہی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا ہو پس اس تقدیر

[illegible]

پڑھ چکے تو بعد ایک مثل کے فارغ وقت عصر ہو جاتا ہو اور یہ بات محتمل ہو کہ وقت عصر کا قبل مثل ثانی
کے جو مفاد ہو حدیث مذکور کا ابتدا سے اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس ابن مسعود میں چاہیے کہ اول
وقت ظہر ہوا اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونوں احتمالوں کو حامل ہے تو احتمال
اخیر نسخ کیونکر متعین کیا تو ہم کہیں گے کہ حدیث ابوہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم رضی اللہ
تعالی عنہم جو بالصراحۃ دال ہیں اس بات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑھی جاوے دلیل تو
ہیں [illegible] احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل اس سے اثبات ہیں کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہے اب اہل انصاف کو غور چاہیے کہ یہ جو مولف معیار کہتا ہے جواب میں
استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل میں وارد ہے کہ دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑھی
معنی اسکی یہ ہیں کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہو گئے اور یہ تاویل نووی سے نقل
کرتا ہے کسقدر تعصب اور تعسف ہے اسلئے کہ حدیث مذکور میں صریح ہے وصلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین
کان ظل کل شیء مثلہ بوقت العصر بالامس یعنی دوسرے مرتبہ نماز ظہر پڑھی اسوقت کہ سایہ ہر شی کا
برابر اسکی ہو گیا یعنی پہلے دن کے وقت عصر میں پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہے اس بات کو
کہ نماز عصر سے بھی ایک مثل پر فارغ ہو گئے ہوں اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہوا اور
یہ امر خلاف ہے تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر میں وارد ہیں اور مخالف ہے اجماع کے کما
لا یخفی علاوہ یہ کہ معنی صلی کے فرغ من الصلوۃ کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا
بلا قرینہ اصلا جائز نہیں کما مر اور مخالف سوق حدیث زیادہ برین ست اور وہ جو صاحب تنویر نے
کہا ہے کہ دو مثل پر نماز عصر پڑھنے میں احتیاط ہے یعنی اسکے یہ ہیں کہ جب وقت احادیث صحیحہ
سے استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہ ہے کہ وہ امر اختیار کرے کہ مخالفت
کسیکے مجتہدین میں سے نہ ہو پس مثلین پر نماز عصر پڑھنے میں مخالفت کسی مجتہد کی نہیں اور ایک
مثل پر پڑھنے میں مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیے کہ مثلین ہی کو اختیار کریں تو
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل نقلیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہیں انتہی [illegible]
غیر سدید ہے اسواسطے کہ اول تو استدلالات یک مثلی کے جو اخبار احاد میں دلائل قطعیہ قرار دینا

[illegible]

صحیح نہین اور مع قطع النظر ازین حال اُن براہین کا فی الجملہ صرف بیان مین آچکا امور غالباً [illegible]
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سے ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہو سکتا اور قول امام ابو حنیفہ
کا جنکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہو چکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کو کیا ضرر
ہے جسوقت کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذ کان استدلال ابی حنیفۃ
بالحدیث لا بقضیۃ مخالفۃ الناس ویؤیدہ ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وحدیث جابر رفعہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف
معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہی تو فہم در [illegible] نہین
انتہی حال اُسکا یہہ ہی کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی یہہ وقت ظہر کی
حدیث ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑہو اسواسطے کہ شدت گرمی کی ہوای دوزخ سے ہی اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ
کرکے دیکہین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہی پس جسوقت تک شدت
گرمی کی موقوف ہولیوسکی بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسمین ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور بتجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی
ہے تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی
اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچھ ابراد ہو جائیگا بنسبت زوال کے تو جواب اسکا یہہ ہے
کہ نقول صرف بلا تجربہ کیا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک
مثل کے عند التجربہ کچھہ ابراد محسوس نہین ہوتا پہر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور
بعد از زوال قبل از یک مثل کچھہ ابراد بہی ہو جاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین غیر اذکیا [illegible]
محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہی
اونسے دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرلو اور بلا تجربہ بنائے کلام تخییلات محضہ پر مقبول
نہین ہی اور یہہ تو ہمنے نہین کہا ہی کہ ایک مثل پر بنسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہی کم

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور اگر
قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہو جاوے تو ایسا نہیں ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین اسکو
سمجھا کریں نماز ظہر بطور استحباب آٹھیں ادا کریں اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ زہر نسائی اور
ابوداؤد میں وارد ہے کہ گرمی میں انداز نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور جاڑے میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب
یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام میں قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہوں
اور یہ باطل بالضرورۃ اسلئے کہ مدینہ منورہ اقلیم دوم میں سے ہے اور اسکی بلاد میں بیچ موسم
گرمی کے بعض مہینوں میں سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینوں میں
زیادہ اس سے کما ہو ظاہر [illegible] پس تمام موسم گرمی میں یہ امر صحیح نہیں ہو سکتا اور اگر سوا
سایہ اصلی کے مراد ہے جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی نے شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد
فی الشریعۃ تحدید الا فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام اخرجہ ابو
داود والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری کی بلکہ
خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز میں تاخیر
فرماتے اور جب سردی ہوتی تھی تو نماز میں تعجیل فرماتے تھے ولفظہا کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ
انتہی اور وجہ تعارض کے یہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی میں مثلا تین یا چار قدم
پر نماز ظہر پڑھی اور موسم سردی میں پانچ یا چھ قدم پر تو سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر
کہاں ہوئی بلکہ امر بالعکس ہو گیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی میں سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

[illegible]

گرمی کے پس پانچ یا چھ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سے مقدم ہوگی تو جواب یہہ ہے کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہے یعنے آفتاب وقت پہونچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سے جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہے لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فے
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہے اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہے پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہے اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی پس
ادعی نعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلے مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض حدیثین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجاوے
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سے بالتعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ و آخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کی حدیث مذکور مفید مدعای مولف نہین اور استدلال ساتھہ اسکے
صحیح نہین علاوہ یہہ کہ حدیث ابن مسعود رض کے یہہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسے ہی تہا منافی صریح ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوٰۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سے یہہ امر ثابت ہے کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تھی پس وقت اس صلوٰۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام
جو متوہم قرار دیا جاوے حدیث ابن مسعود رض کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہہ معنی کہی جاوین
کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہے کہ حدیث
ابراد اسکی بعد وارد ہوئی ہو اور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم
اس اندازہ سے متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سے نقل کیا ہے الخ غایۃ ما لزم من استدلال
الہدایۃ ان وقت الظہر ینقضی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین
فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی یہہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف نے عبارت کہین
اور سے نقل کے اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہہ عبارت ہے لکن ان یقال
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فی الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر وہو المدعی
فلا بد لہ من دلیل وغایۃ ما ظہر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

اور کہا شیخ ابن الہمام نے جو حنفیون کے سردار ہین فتح القدیر
میں لکھا ہے یہ کہ غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان وقت
الظہر ینقضی بعد بلوغ الظل مثلہ و لا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل
مثلین الدلیل قاصر عن المدعی انتہی
ماقال ابن الہمام من الجواب ان [illegible]
[illegible] الصلوٰۃ [illegible]
[illegible] مثلین بعد [illegible]
[illegible] یعارض [illegible]
[illegible] وقت الظہر [illegible]

تے اسپر حدیث الابراد [illegible] فی الیوم الثانی حتی صار ظل کل شیء مثلیه [illegible]
[illegible] میں ابقاء وقت الظہر الی آن یصیر ظل کل شیء مثلیه [illegible]
حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوئی حدیث امامت
جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے میں ایک مثل پر شبہہ پڑ گیا پس صورت شک میں
حکم انقضاء وقت ظہر کا کیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا اسمین باقی
رہی یہ بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر ہوتے ہی زوال کے وقت ظہر منقضی نہیں
ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تہا اسپر دلیل [illegible]
[illegible] کا یہہ ہے کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا ثابت ہوا امامت جبرئیل علیہ السلام کے پہلے
وقت کے واسطے نماز عصر کے ساتھ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کے
دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر منصب ہی اس امر کے کہ یہہ وقت عصر کا ہے اور منسوخ
نہیں ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر رہنا تا کہ وقت معلوم متعین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہو جاوے
تفصیل اسکا یہہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سے یہہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہے اور احادیث ابراد بالظہر سے یہہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاوے سو یہہ باطل
ہے کما مر یا منسوخ کہا جاوے حدیث امامت کو پہلے وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل
کے وقت عصر نہیں کہہ سکتے اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی اس سے
یہہ ثابت ہوا کہ یہہ وقت متیقن عصر کا ہے اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کی ادا
کیا ہے اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوے باطل ہے ساتھ احادیث صحیحہ کی پس
لا محالہ ظہر سے ایک تا بعصر یعنے بعد زوال سے تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اصلی کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہیں گیا اسکی جواب میں جو مؤلف معیار عزلی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہہ ہے کہ یہہ جیسی تو دیکہتا ہے حکایت ہے ایک حال سے نہیں دلالت کرتی اوپر ہونے اسکی
کے اول وقت واسطے نماز عصر کے یعنی روز ثانی میں نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہیں دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہے انتہی کچہہ مفید مدعای مؤلف معیار نہیں اصلی کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

[illegible]

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہونیکی واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کی وقت
عصر کو ساتہہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تہے مانکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاے تو پہر بیشتر اوس سی ثبوت اول وقت عصر کا ہیسی کیا جائیگا وہ حدیث امامت
جبرئیل یا حدیث سائل جس سی اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہے وہ تو بسبب
احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہوگئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وہ جو بحلی ہی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہہ جواب دینا کہ کوئے
قائل بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطاء عظیم ہے اسواسطے کہ یہہ بات خلاف ہی قول جمہور کے اور وہ
یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمہ جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ عذر
ابن الہمام نے نہین کیا پس اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنے ایراد کا کیا
تہا وہ تمام ہی کما مر تفصیلہ اور طالب دلیل کے لئے دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور وہ جو
مولف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سی چار جواب لیل صا. ہدایہ کے معلوم ہوئے اول یہہ کہ دعوی
حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ درہی اسکی مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود کے روایت مین
آیا ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سے نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات قدم تک جو
ایک مثل ہوتا ہے فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے ٹھنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہی
حدیث ابردوا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہہ ہی کہ یہہ جواب مولف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مولف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت منقولہ
مولف کی جو منسوب کیے ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہہ ہی وتحقیقہ انہ روی النسائی وابوداؤد
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ اقدام الی
خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام وخمسۃ الاقدام یکون ما قل من المثل فقد علم
ان البرد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل ۱۲ انتہی
اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سی سات قدم

تھے البتہ یہہ امر موسم سرما میں مشاہدہ ہوتا ہے کہ تفریق درمیان صیف و شتا کی
نہیں ہوتی تا کہ یہہ سمجھا جاوے کہ معنے حدیث مذکور یہہ ہیں کہ پانچ قدم پر نماز ظہر شروع کرتے تھے اور سات
قدم پر فارغ ہوجاتے تھے یہہ نہیں بلکہ یہہ معنی ہیں کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع کرتے
تھے یعنی بعض ایام میں پانچ قدم پر اور بعض ایام میں چھہ پر اور بعض ایام میں سات پر شروع
کرتے تھے اور وقت فارغ ہونے کی حدیث میں تصریح نہیں ہے [illegible]
یعنی جس طرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم زیادہ ہوتا تھا آنحضرت رسول اللہ صلعم نماز اقدام
مختلفہ پر شروع فرماتے تھے قال فی المرقاۃ المصعود واما الظل فی الشتاء فانہم یذکرون انہ فی
تشرین الاول خمسۃ اقدام او خمسۃ اقدام وشئ وفی کانون سبعۃ اقدام او سبعۃ اقدام وشئ فقول
ابن مسعود منزل علی هذا التقدیر انتہی بقدر الحاجۃ یعنے موسم شتا میں جو تشرین ماہ فارسی ہے
اوسمیں سایہ اصلی پانچ قدم یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر میں صحیح ہوگا اور
کانون میں کہ وہ بہی ایک شہر فارسی ہے سایہ اصلی سات یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس قول ابن مسعود
کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کے اگر کہا جاوے کہ سات قدم نماز سے فارغ ہوجاتے
تھے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سے پیشتر نماز ادا کرتے ہوں وہو باطل کما ہو ظاہر اور ثالثًا یہہ
کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کی شروع نماز موسم سردی میں سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز لامحالہ
بعد ایک مثل کے ہوگا اور اسی سے یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے وقت عصر
پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے حدیث مذکور ہی سے بخوبی ہوگیا
اور رابعًا یہہ کہ جب گرمی میں رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فئ زوال کے
نماز ظہر شروع فرمائی تو اسمیں ابراد کہاں ہوا یہہ تو بمجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث
ابراد قطعًا معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا
واقعی بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب مؤلف معیار کا یہہ کہ شدت گرمی کی تو وقت
زوال ہی کی ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے ورے کچھہ ٹھنڈک ہوجاتی ہے پس کافی ہے
مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جواب خود ہی کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیکھتے کہ یہہ بات
مخالف ہی مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہی اور علی التسلیم کہ ابراد

واسطے اتباع عوام مومنین کے جو داخل ہین صیغ مامورین امر اَبرِدُوا کے کافی نہین کما مر اور یہہ جو کہا ہی کہ اگر شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیئے کہ پہلے اُس سے نماز ظہر پڑہو اسلئے کہ ابراد اسمین ہی اسکا جواب بہی ہو چکا اسپر جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ محل ہی قول اُس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی اَبرِدُوا بالظہر کے یہہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہی بنسبت زوال کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو یہہ وقت ظہر کے اسکا جواب یہہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا بالظہر کے یہہ کہتے ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ اَبرِدُوا کو ماخوذ کہتے ہین برد النہار سے بمعنی اول النہار کے اور یہہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فَاِنَّ شِدَّۃَ الحَرِّ مِن فَیحِ جَہَنَّمَ کے قال العلامۃ الزرقانی فے شرح الموطا و ذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقا و قالوا معنی اَبرِدُوا صلّوا فی اول الوقت اخذا من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم انتہی پس جبکہ ابردوا کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو مراعات بردگی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی رہے اس تقدیر پر مطلقا مقتضاء امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہے اُسوقت مین گرمی ہو یا سردی پہر محل تراشیدہ مؤلف محال ہے بنا و اسطی کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور مشروط ساتہہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سے نہین ہوتا کما لا یخفی علے المتفطن ولا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مؤلف کا یہہ ہے کہ ہمنے فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر ٹھنڈک ہوتی ہے لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دے رکہا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سے قیاس کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کے نماز اسوقت مستحب ہی تو معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر بہ نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس لقاء وقت ظہر مین سب بلاد برابر ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہے کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور سردی بلاد کو کچہہ دخل نہین اور یہہ ہمنے حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سے ایک مثل تک گرمی شدید نہو تو وہان بہی نماز ظہر بتاخیر پڑہو اگر ہم یہہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا والا فلا اور چوتہا جواب جسکو مؤلف نے اخذ کیا ہی ایراد ابن الہمام سے اسکا رد تفصیل ہو چکا لیکن یہہ جو کہا ہے کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہوا اور لنبی قراءۃ اور رکوع و سجود سے جس رکعتین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

[illegible]

٣٧٢

انہما ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ و فی غایۃ البیان وبہما اخذ ابو حنیفۃ وہو المشہور عنہ و فی المحیط والصحیح قول ابی حنیفۃ و فی الینابیع وہو الصحیح عن ابی حنیفۃ و فی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم ان برہان الشریعۃ المحبوبی اختارہ وعول علیہ النسفی و وافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ و فی الغیاثیۃ وہو المختار و فی شرح المجمع للمصنف انہ مذہب ابی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت انہ مذہب ابی حنیفۃ انتہی پس یہہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض ائمہ [illegible] الحال ہین اور بعض ہیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہین کیا امام نے اس مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہین یہہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع وغایۃ البیان والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہہ تہا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہوجاتا ہے خطاء عظیم ہے بدائع وغیرہ مین ہرگز یہہ نہین کما مر نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیۃ واختارہ الامام المحبوبی وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی وبقولہما ناخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی وقال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ کی اور عدم رجوع اونکا قول مثلین سے معرض اظہار مین آچکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہی قال العلامۃ الشامی ان الادلۃ تکافات ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما ہہنا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچوان جمع کرنا دو نماز دن کا بیچ ایک وقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ اقول واضح ہو مؤلف معیار یہہ ہے کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اسکی کہ طرف التفات اچہی طرح نہین کرتا اور زبان طعن وتشنیع بی محل دراز کرتا ہے یہہ امر اہل علم و دیانت کی مناسب حال نہین اب محل غور و انصاف ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہی کہ جمع کرنا دو نماز ونکا ایک نماز کے وقت مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جائز نہین ہے کا ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ وزفر اور یہی ہی قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمرو بن دینار من التابعین

[illegible]

پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے شرح الفیہ [illegible] اور بعض احادیث میں جمع بین الصلاتین وارد ہوا ہے
سے جمع صوری پر محمول ہے پہلی نماز میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب وقت بقدر ادائے نماز باقی رہا تو پہلی نماز
ادا کی اور ساتھ اتمام نماز کے وقت بھی اس نماز کا تمام ہو گیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس
دوسری نماز اول وقت میں متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے
دو نمازونکو ایک وقت میں جمع کیا اور حقیقت میں ہر ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہوئی اور
[illegible] نے احادیث جمع کے اوپر اس محمل کے [illegible] کہ روایت ہے عبد اللہ بن مسعود سے کہ فرمایا
نے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنے وقت مخصوص کے پڑھی ہی نہیں مگر دو نماز
مزدلفہ میں یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سے پیشتر پڑھی روایت کیا اس حدیث کو
بخاری اور مسلم اور نسائی وغیرہم نے اور عبد الرحمن بن یزید سے روایت کیا طحاوی نے کہ وہ کہتے تھے
میں عبد اللہ بن مسعود کی ساتھ حج میں تھا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب
میں تاخیر اور عشا میں تعجیل فرماتے تھے یعنی اسطرح جمع بین الصلاتین کرتے تھے اور روایت ہے انس
بن مالک سے کہ وہ کہتے تھے جب رسول اللہ صلعم جمع کرینگا دو نمازون میں ارادہ فرماتے تو تاخیر
کرتے تھے نماز ظہر کی یہاں تک کہ داخل ہو جاتا اول وقت عصر پھر ان دونوں کو جمع کرتے تھے یعنی نماز ظہر
اسکی آخیر میں پڑھتے تھے کہ وقت اسکا اول وقت عصر ہوتا تھا اور تفصیل اس حدیث کی اور [illegible]
موجبہ تحمل جمع نمازین کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار میں آتی ہے پھر
جو مولف معیار کہتا ہے روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سے بقول خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضأ فصلی لنا الظهر والعصر الخ اور روایت بخاری کی اس طرح ہے خرج
علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ فصلی بالبطحاء الظهر رکعتین والعصر رکعتین
اور ان دونوں حدیثوں سے جمع تقدیم ثابت کرتا ہے [illegible] کہ معنی نہیں سمجھے یہ کہنا کہ رسول اللہ
صلعم وقت ہاجرہ میں بطحاء کی نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کر کے نماز ظہر اور عصر پڑھی [illegible]
کیونکر معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر میں پڑھی اور یہ قول امام نووی کا کہ اس حدیث میں دلالت ہے [illegible]
کرنے صلوتین کے بیچ سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہیں اور وجہ جو کہ اس سے نقل کیا ہے [illegible]
اس حدیث کا یہ ہے کہ عصر کو تقدیم کر کے وقت ظہر میں پڑھا اور وجہ ظہور کی اپنی [illegible] بیان کی ہے

کہ ناجرہ بلکہ تراہے خروج کا اور وضو کا اور صلوۃ کا اسلئی کہ خروج اور وضو اور صلوۃ سب مرتب تحقق
ہوئے ہین اور وجود مین ترتیب ہین اسلئی کہ فا و اعلا اوپر لفظ فتوضأ اور فصلے کے واسطی ترتیب کی ہی
بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب
فی الذکر پس فاکو اسجگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لئی کہتے ہو تو غیر مسلم ہی اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطی قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئی کہ عدم ترتب فی الوجود ساتہہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت
نہین رکہتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونوں بلا فاصلہ
مرتب مذکور ہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرضی وقد تفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا
ان مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی
المتکبرین انتہی ثانیا یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ اسجگہہ فا واسطی ترتیب بلا مہلت کی ہی لیکن معنی ترتیب بلا
مہلت کے یہہ ہین کہ دخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت یا یہہ معنی کہ بسبب قرب معطوف کا معطوف
علیہ سے ممکن ہو اسقدر سی متاخر ہو جیسی کہ تزوج فولد لہ کہ اسصورت مین اگرچہ فاصلہ قریب یکسال کا
ہے لیکن عرف مین قرب زیادہ اس سی ممکن نہین پس یہہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہی کما قال بحر العلوم
فی شرح مسلم الثبوت وہو ای التعقیب فی کل شیء بحسبہ کتزوج فولد لہ فیصح اعتبار التعقیب وان کان المدۃ
بینہما قریبا من ستۃ عرفا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال
متنازع فیہ مین ہم کہتے ہین کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے بایطور ممکن نہین کہ عصر کو وقت ظہر مین پڑہ
لین اگر ہے تو اسطرح ہی کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر ہین پس تعقیب مع الوصل جو اس
جگہہ ممکن تہے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثا یہہ کہ کلمہ والعصر کا ممکن ہی کہ
معطوف ہوا اوپر فصلی کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نیچی فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے
لفظ صلی کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلی لنا الظہر وصلی العصر اور جب کلمہ والعصر معطوف ہوا
اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر کلمہ صلی
ہم کہتے ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فاء عاطفہ نہین ہی واو ہی اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین
پس ممکن ہی کہ بعد وضو کی نماز ظہر بلا مہلت پڑہی ہو اور اسکی بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور

تعقیب [illegible] بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو تو وہ [illegible] وقت [illegible] کہا کہ تب ف کے معنی یہ ہونگی کہ رسول اللہ صلعم نکلے [illegible] جب کہ اور وضو کیا [illegible] اور نماز ظہر [illegible] اجزاء کے تعقیب [illegible] پر تقدیر تسلیم اسبات کہ فا واسطے تعقیب بلا مہلت کے ہو مقتضا اوسکا یہ ہوگا کہ خروج ہوا اور وضو بھی اور صلوٰۃ ظہر اور عصر متصل ایک دوسرے کے بلا مہلت ہون [illegible] کہ یہ سب افعال اجزاء میں واقع ہون اسلئے کہ ممکن ہے کہ خروج اجزاء میں ہوا اور بعد اوسکے اجزاء ختم ہو جاوے اور متصل اوسکی نماز ظہر اجزا میں اور عصر بعد اوسکے ادا کی جاوے پھر ہمنے تسلیم کیا اسبات کو کہ یہ سب افعال اجزاء میں واقع ہوئے لیکن باوجود پڑھنا نماز عصر کا وقت ظہر میں لازم نہیں آتا اسلئے کہ اجزاء کہتے ہین زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس الاجزاء نصف النہار عند زوال الشمس الی الظہر او من عند الزوال الی العصر پس ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم تھوڑا سا وقت ظہر باقی رہنے [illegible] کی نکلے ہون اور متصل اوسکے وضو کرکے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر بھی وقت مین ادا فرمائی ہو اب مقتضا بھی فا جو تعقیب مع الوصل تھا بھی باقی رہا اور پڑھنا نماز عصر کا وقت ظہر مین ثابت نہوا اور یہ کہنا کہ اس محل میں احتمال پڑھنے نماز عصر کا اپنے وقت مین اور وقوع وضو اور نماز ظہر کا اجزاء مین خلاف ظاہر ہے باطل ہوا اسلئے کہ اولاً تو استعمال فا ترتیب فی الوجود مین منحصر نہیں اور ثانیاً علی التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنے وقت مین ادا ہوئی پھر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پھر ہمنے اسکو بھی تسلیم کیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر ہین لیکن ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بجہت احادیث مذکورہ اور باقی ادلہ قطعیہ کے جنکا ذکر آویگا مقتضائے فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہ کہ روایت اس حدیث کی بالمعنی ہے جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی مین استدلال ساتھ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہین کما یظہر من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہین چنانچہ ذکر اسکا آویگا انتہی وہ دعوی صرف ہی جب تک مؤلف اس سے تعرض کریگا وہان بطلان اس دعوی کا کھل جائیگا اور وہ جو حدیث ابوداؤد کی نقل کی ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کی جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو موخر کرکے عصر کے ساتھ جمع فرماتے تھے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتے ظہر تک اور دونو کو اکٹھا پڑھتے تھے الخ اور اسمین رواۃ کی عدالت بیان کی ہے مقصد اسکو نہین اسلئے کہ ایک

جماعہ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفا نے یہہ حدیث
کو قتیبہ کی نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کی فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث
ثابت نہیں اور اسی سبب سے اپنی سنن میں بعد روایت اس حدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کی کر دیا ہے
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل میں موجب ہے شذوذ اس حدیث کا کما ستنبہ علیہ قریبا انشاء اللہ تعالی قال الشیخ
عبد الباقی الزرقانی نے شرح الموطا روی ابو داود والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث عن یزید
بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة تبوک اذا ارتحل
قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعها الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی
الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعة من ائمة الحدیث بتفرد قتیبة بہ عن اللیث بل ذکر البخاری ان بعض
الضعفاء ادخلہ علی قتیبة حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داود لیس فی تقدیم الوقت حدیث
قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجة اور یہی حاکم نے علوم حدیث میں کہا ہے کہ یہہ حدیث شاذ ہے اسنادا ومتنا
اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن میں اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمیں غور
کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھہ میں یہہ
حدیث لیث سے سنی تھی اور خالد مداینی شیوخ کی اوپر حدیثیں داخل کر دیا کرتا تھا اور لباب میں نقل
کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تھے کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں قال العلامة ابراہیم الحلبی فی
شرح المنیة واما التقدیم فلیس لہم حدیث صریح فیہ الا ما روی قتیبة بن سعید عن اللیث بن سعد
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلة عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوة والسلام
کان فی غزوة تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا
ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب
حتی یصلیها مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب قال البیہقی
ہذا حدیث محفوظ صحیح ہکذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبة بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمة الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبة بن سعید ثقة مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبة مع من
کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المداینی قال البخاری

[illegible]

[illegible]

یہہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر مسائل اور احادیث سے اعتماد اٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ سے اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی کے بلکہ ہزارون روات ثقات اور عدول اور ضابطین جو احادیث موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہہ کہیگا کہ یہہ بات امام ابی حنیفہ اور امام شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام یا تابعین عظام نے کونسی کتاب مین کہی ہی احتمال اوسکا جاری کیا جاوے اور سب کو قابل عدم قبول ٹھہراکر دین نو اختراع کرین ولا یجترء علیہ عاقل اور وہ جو شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روایت احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوات اور راویون کے شاذ نہین یا صحیح ہی اوسکا کلام صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل مین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت ائمہ جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کی کافی ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر و شرحہ للعلوی والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ ولیس للجرح مدخلاً فیہا لکونہ خارجاً وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہماً ثاقباً و حفظاً واسعاً ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من اہل الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد تقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت متنازع فیہا مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی کا اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے بیان نہین کرسکتے اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کرسکتے ہین لیکن باینہمہ جب بخاری اور ابو داؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور غیر محتج بہ ہونے حدیث کی کافی ہی پہر ہم کہتے ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب منفرد ہی اور مشہور یہانپر روایت ابی الزبیر مکی کی ہے کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

[illegible] ایضا شاذ ہے کیونکہ یزید بن حبیب نے روایت مین مخالفت کی ہے ابو الزبیر

کی جو زیادہ ثبت ہین کہ حفظ اور اثبت ہین قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر ہو محمد بن مسلم

بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابرا وابن عمرو بن العاص وابن الزبیر و

ابا الطفیل رضی اللہ عنہم واتفقوا علی توثیقہ قال یعلی بن عطاء حدثنا ابو الزبیر وکان من اکمل الناس

عقلا واحفظہم قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر احفظ لہم الحدیث وقال یحیی بن معین ابو الزبیر

ثقة وہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر اعلم بالحدیث

منہ وقال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث وکفی بہ صدقا ان یحدث عنہ مالک فان مالکا

لا یحدث الا عن ثقة قال ولا اعلم احدا من الثقات امتنع من ابی الزبیر بل کتبوا عنہ وروی لہ مسلم فی

صحیحہ محتجا بہ وروی لہ البخاری مقرونا بغیرہ غیر محتج بہ علی الانفراد ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر

لعدالة القنوع فی توثیقہ والاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب کے جنکے حق

مین صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہین فرمایا مخالفت ہوئی ابی الزبیر کی جنکے شان مین

یعلی بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغہ افعل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت

اور اعلم کے فرمائی ہین تو یہہ شاذ ہوگی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ مین ہین یعنی

اسلئے کہ اونکے مدح مین لفظ ثقة فقیہ کا مذکور ہے اور حسب تقریب یہہ اصطلاح ہے کہ جنکے لفظا

یا معنی درصیغہ افعل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر محصل ہے اسلئے کہ

لفظ ثقة فقیہ کا جو اونکی مدح مین مذکور ہے اسمین تکرار صفت کہان ہے معنے ثقہ کے امون اور موثوق بہ

ہین اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہین پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی علی

من لہ ادنی مس بالفہم والعلم پھر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہین حسن ہے لیکن یہہ

حدیث معارض ہے ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہے مسلم اور بخاری نے

ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوة الا لمیقاتہا الخ اور عند التعارض جب جمع اور

نسخ وغیرہ نہوسکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہے اوپر غیر شیخین کے کما مر با آنکہ راوی اسکی عبد اللہ بن

مسعود رض ہین کہ وہ مجتہد ہین پس وجہ دوسری ترجیح کی ساتھہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام فی

فتح القدیر ولنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوة لغیر [illegible]

المعتاد فعلها فيه منه عليه السلام وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وعلى تقدير التنزل في ثبوت المعارض
ترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي وبانه احوط انتهى اور وه جو مؤلف معيار نے کہا کہ
زیلعی ائمہ جرح و تعدیل سے نہیں ہی جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ زیلعی سے یہہ نہیں نقل کیا
گیا کہ اُنہوں نے اپنی طرف سی جرح کیا البتہ یہہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ
الجرح والتعدیل سی جرح نقل کیا ہے کما قال ما رواه الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل
قال الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم
حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی اور یہہ جو کہا ہی کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم
مے نقل ہو چکی جس سی صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہی نقل کی ہی اور یہہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا
ثابت کیا گیا ہی روایت کی ہی اور جرح اوسپر نہیں کیا اور سوا انفراد قتیبہ کے کچھہ زبان پر نہیں لایا
پھر کسطرح تسلیم کیا جاوی کہ یہہ قول بھی کہا ہوا تھا تو جواب اسکا گزر چکا اور پھر ہم کہتی ہین کہ حال حدیث
ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نی حجت جمع تقدیم گردانا تھا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت
نہین پس اگر ابو داؤد نی بھی اوسکو روایت کیا تو کچھہ ہمکو مضر نہین اسلئی کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہین
کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب مین نقل کیا ہی اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نی شرح موطا
مین اور عینی نے شرح بخاری مین نقل کیا ہی اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطی
صحت کی نہ ضروری ہی اور نہ بتانا اُسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سی ہمکو کافی ہی کا مر
اور ہمنی تو تسلیم صحت حدیث کرکے بھی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس منفطن
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واصغا نہین اب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہی اوسمین سی اول روایت
مسلم کی ہی اور مضمون اُسکا یہہ ہی کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھی بیچ سفر کے تو جمع کرتی تھے
مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کی بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سی نقل کیا ہی جواب اسکا اولاً یہہ ہی کہ یہہ حدیث
اور امثال اسکی جیسی حدیث انس رض معارض ہین حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کی جو مروی ہی
صحیحین مین جسکا مضمون یہہ ہی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت معتاد نماز مین

[illegible]

ثابت نہیں دیکھا گیا اور فقہ میں اور بھی ہمارے تین ہیں حدیث مروی مسلم میں جسکا معنا یہ ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہیں ہے نوم میں تقصیر تقصیر تو یہ ہے کہ بیٹھے رہے کسی نماز میں تاخیر کرنا یہاں
تک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جاوے اور جب احادیث جمع صلوتین نے وقت واحد پر اکٹھا
ہونا ہیں اور دو حدیثیں بظاہر متعارض ہوئیں اور تاخیر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بھی دونو
میں باعتبار نسخ ہو سکا تو اب الغرض وجوہ ترجیح تلاش کی جاوینگی اور نظر وجوہ ترجیح کے حدیثیں تو
کرار پر احادیث جمع صلوتین سے ترجیح دیجاویگی اسلیے کہ حدیثیں مذکورین محرم ہیں جمع تاخیر کی بلکہ ایک
محرم جمع تقدیم بھی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ للعلوی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ
بالمتن او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا والترجیح فی التعجیل للشی راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما تقوی علی معارضہا وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر علی مدلولہ
الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجۃ اور ثانیا یہ ہے کہ شفق دو قسم ہے ایک سرخ اور ایک
سپید اور بعض عند الحنفیہ یہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہے پس جو حدیث
ابن عمر رض میں مذکور ہے کہ انہوں نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب عشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکے بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہے پس آخر
وقت مغرب میں نماز مغرب اور اول وقت عشا میں نماز عشا پڑھی ہو اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ کے منافی نہیں ہیں قال ابن الہمام نے فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان یصلی
الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء کذلک خلافا للشافعی بل بان یؤخر الاول الی آخر
وقتہا وہذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح من الغد قبل
وقتہا یعنی غلس بہا وکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی
الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری معارض لما فیہما من حدیث انس رضی
اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

پس نماز مغرب بھی آخر وقت میں پڑھنا اچھی ہے اور وہ جو حدیث انس کی صحیح مسلم میں
نقل کیا ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اسکا موافق سابق ظاہر ہے قائل پر مخفی
نہیں لیکن چونکہ بعض لوگ اس سے مسائل بحکم غلط سمجھے ہیں لہذا فی الجملہ تعرض اسکی کیا جاتا ہے
پس معلوم کرو کہ حتی بھی انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا اوسکے
انتہا کے واسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھ قائم اور جس مفعول خاص پر واقع
ہے اوسی خصوصیات کی ساتھ لیا جائیگا یہ کہ خصوصیت فاعل و مفعول سے اس فعل کو مجرد کرکے
حتی کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دیں پس حدیث انس میں جو مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نماز ظہر میں تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پھر جمع کرتے تھے حتی غایت فعل تاخیر ظہر کی عصر تک اور
تاخیر ظہر کے دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ وقت عصر تک نماز ظہر نہ پڑھی جائے اور
دخول وقت عصر کے پڑھی جائے دوسری یہ کہ نماز ظہر میں ایسی تاخیر کیجائے کہ منتہا اس تاخیر کا ہے
واقع ہے نماز ظہر پر ابتدای وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر تمام ہو
اور معنی انتہای مدت کے اس جگہ پر منظور ہے کیونکہ جب تک نماز ظہر پڑھی نہیں تو اوسکی ادا میں تاخیر
ہے اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتدای وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی اور ابتدا
وقت عصر اسکا منتہا ہو گیا اور ان دو صورتوں میں استعمال الی وارد ہے پہلے معنی کے ثبوت
بیان کی نہیں اور دوسرے معنی کا بیان یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ
صلعم نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر
مشقت نہ پڑتی تو میں تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سے سمجھا یہ حکم کرنے میں کہ
نماز عشا ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکے نصف شب تک مباح ہے پس اگر معنی تاخیر کے اسطرح
ثلث اللیل بھی لیے ہو کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضای حدیث یہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کے مستحب ہے
وہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار وتاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ الا الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرۃ قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

[illegible]

وقال حسن صحیح وتاخیرہا الی ما بعدہ ای بعد نصف اللیل سے طلوع الفجر تک مکروہ تھے انتہی مختصراً اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہے اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد
اس سے یہہ ہے کہ مفاد الی کا یہان یہہ ہی کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہو گیا نہ یہہ
نماز ظہر وقت عصر مین پڑہی ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ
عند فراغہ منہا دخل وقت العصر کما سیاتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شئی الی شئی کے
یہہ بھی معنی ہوتے ہین کہ شئی اول ابتدای شئی ثانی پر تمام ہو گئی اور جب الی اور حتی کے معنی ایک
ہوئی اور استعمال حتی کا دونو طور پر ہوا تو حتی بھی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول
کے فقط صحیح نہین اور مؤلف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہہ جو کہا ہی کہ اس حدیث
مین حتی واسطے انتہای آخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطے انتہای آخر کے
ہے مگر وہ آخر جسکا مفعول ظہر پڑہا ہے پس وہ آخر اپنے مفعول کے ساتہہ اول وقت عصر پر تمام
ہو جائیگا اور یہہ امر میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی
کے نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مؤلف کا حتی کو بیچ استعمال اول کی
محرف ہی بالتعمیم الی اور حتی کی دونو استعمالو نمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف جو سند مین
ذکر کی ہے اس سی فقط یہہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطی انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی
البتہ یہہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکہو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ
ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کی
متصل ہو جائیگا یعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر سا تہہ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہو چکیگا پہر یہہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو
شایان اہل فطانت نہین اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم یجمع بینہما
کے کیا معنی انتہی بجواب اوسکی ہم کہتی ہین معنی اسکی یہہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ منتہا
نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتہہ ظہر کے صورۃً جمع
ہو گئی یعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت میں پڑہنا تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادائی نماز ظہر کے آخر وقت ظہر میں بعد ان
ہوا نظر کی مینہا سے یہ متحقق کہ سنہ صلوۃ عصر کے اول وقت عصر میں آور وجہ حدیث مسلم نقل کی ہے
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب
حتی یجمع بینہا وبین العشاء حین یغیب الشفق انتہی جواب اسکا بہت واضح ہی جواب سابق سے
اور یہہ جو کہا ہی کہ جمع کرنا نقلا باعتبار ادای نماز عشا کے بعد غیبوبت شفق میں نہیں ہو سکتا اسلیے کہ
جمع کرنا مستلزم ہے تعدد وقت کو اور یہی اسکا جواب بھی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہیں مسلم
ہے اور ایسی جگہہ تعدد متحقق ہے اسلیے کہ جب نماز مغرب آخر وقت میں قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور
منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو ایسا جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہیں آیا اور جب نماز عشا اول
وقت میں پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کمل کیا جواب اس
حدیث مروی شیخین کا کان رسول اللہ صلعم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم
نزل فجمع بینہما انتہی اس محل میں صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہی طرف وقت ظہر اور عصر کے
یعنی حدیث مروی بخاری میں جسکا مضمون ہی کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب
سے تو ظہر کے نماز میں تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اوترکر جمع کرتے درمیان ان دونوں کی الخ محتمل
ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہی کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور حدیث مذکور
انس میں بھی یہی احتمال ہی اور جمع بین الوقتین کے معنی یہہ ہین کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتہہ وقت
ادای نماز عصر کے جمع کر دیا باینطور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر میں اور نماز عصر اول وقت عصر میں پڑہی
اور مآل اسکا اور مرجع ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہی کما قرر بیانہ اسکی جواب میں مولف نے
کہا کہ اس حدیث بخاری میں دونو وقت پہلی مذکور نہیں ہین فقط وقت عصر مذکور ہی پس جو چیز مذکور
نہو اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہین بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صراحۃ موجود ہی
انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ لفظ آخر الظہر سے وقت ظہر معنی سمجہا جاتا ہی اور وقت عصر لفظا مذکور ہے
پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا لفظا لازم نہیں ہی حسب
شناسان قواعد نحو پر یہہ امر مخفی نہین کہ ضمیر غائب وہ ہی جو موضوع ہو واسطی اس غائب کی جو پہلی
مذکور ہو لفظا یا معنی یا حکما قال الشارح الرضی وقسم ایضا التقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبل الضمیر

[illegible]

[illegible]

لفظ متضمن للمفسر بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقوله تعالی اعدلوا هو اقرب للتقوی ای العدل لان الفعل یدل علی المصدر والزمان والثانی ان یدل سیاق الکلام علی المفسر التزاما لا تضمنا کقوله تعالی ولابویه لکل واحد منهما السدس لانه لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث لزم من ذلک السیاق ان یکون ثمه مورث فجری الضمیر علیه من حیث المعنی انتهی پہر مولف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی وغیرہما کی یہہ بھی کہا کہ حدیث انس رض جو مروی ہی بخاری و مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت انکی یہہ تھی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتی تھے کہ تمیز نہین ہوتا تھا حدیث سے اور استدلال ساتھہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسی شخص کے صحیح نہین بجہت احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل اسکی یہہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرف سی ایسا لفظ کہ وہ حدیث مین سے نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہہ توہم کرین کہ یہہ لفظ بھی متن حدیث مین داخل ہے قال فی شرح نخبة الفکر وشرحه واما مدرج المتن فهو ان یقع فی المتن کلام لیس منه ای کلام الراوی صحابیا او غیره فیرویه من بعده متصلا بالحدیث من غیر فصل یمیزه عنه بان یعزوه لقائله صریحا او کنایة فیتوهم من لا یعرف حقیقة الحال انه من الحدیث فتارة یکون فی اوله وتارة فی آخره وهو الاکثر لانه یقع بعطف جملة علی جملة انتهی پہر علامہ وجیه الدین العلوی نے مثال ادس ادراج کے جو وسط حدیث مین ہوتا ہی یہہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ دار قطنی نے بروایة بسرة بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہی کہ مین نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تہے جس کسی نے چہو لیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اس حدیث کی اپنے طرف سی بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سی نہین ہی الخ مراد اسمین کلام سی لفظ مدرج ہی نہ کلام تام ورنہ لفظ انثییه او رفغیه جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین ادراج اسکا کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی یعنی فرد ادراج جو آخر مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی سی ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بھی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ جز کا باسم الکل کر دیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہہ دیا اور وہ ادراج جو آخر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا ہے ساتھہ عطف جملہ کی اوپر جملہ کے اور اوسکو فی نفسہ استقلال بھی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

اب ایکبار عراقی اور [illegible] کا ان احادیث نبی پر وہ بھی [illegible] ایک [illegible] ان حدیثون کا زہری پر اور انکی عادت ہی ادراج کی جیسا کہ کہا طحاوی اور کرمانی اور زیلعی نی پس احتمال ہی کہ لفظ حتی یدخل اول وقت العصر کا بہی حدیث انس مین اور لفظ انی اوقات

[illegible] اور لفظ مین [illegible] حدیث [illegible] [illegible] [illegible] ادراج [illegible] [illegible]

تعلق تاکہ اس سے کلام سابق کے نہیں اور ہو اکثر یہ اسکی کیا یہی ہے کہ جیسا یہ قسم صاحب مطلب [illegible]
کے موافق ہو اور بطور تفسیر افادہ معنی نکلے میں محتاج کلام سابق کا نہیں ہوتا جسنے الجملہ اس جگہ مدرج [illegible]
کلام سابق سے ہو گیا اور حدیث میں التباس کمتر واقع ہوتا پس یہ قسم کلام روات میں بحیثیت طلب ادراج
اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوئی بخلاف اوس ادراج کے جو اول میں یا وسط حدیث میں ہو کہ وہ
جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہیں اور ابن دقیق العید نے اس ادراج کا جو اول یا وسط میں ہوتا ہے دعویٰ کیا اور کہا کہ
وہ جو اول یا وسط میں ہو اوسکو ادراج کہنا نسبت بہ نسبت [illegible] لفظ مدرج مقدم ہو اوپر لفظ مروی
کے یا معطوف علیہ پر سے ساتھ واو عاطفہ کے اسلئے کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط میں ہوگا اس صورت
میں متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اس شی کے جسکو ذکر کیا ہے رسول الله صلعم نے پھر یہ ادراج نہ ہوسکیگا
اسلئے کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسی لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر
اس کلام ابن دقیق العید کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئے جملہ مستقلہ اور آخر ہی میں ہونا ضروری نہیں اور
اسپر برہان قائم کی قال العلامة وجيه الدين العلوي على قول النخبة وهو الاكثر اى الواقع في الآخر هو الاكثر
الاشهر لانه يقع بعطف جملة على جملة اى في الواقع فيمكن استقلاله من اللفظ السابق فيتميز من لفظ الحديث
بخلاف الاول الا ان يغير جملة قال ابن دقيق العيد انما يكون الادراج بلفظ تابع يمكن استقلاله من اللفظ السابق
مستشكلا اى ابن دقيق العيد على الاولين فقال وربما يضعف ان يكون مدرجا في اثناء لفظ رسول الله صلى الله عليه و
سلم لا سيما ان كان مقدما على اللفظ المروى ومعطوفا عليه بواو العطف كما لو قال من مس انثييه
وذكره فليتوضأ بتقديم لفظ الانثيين على الذكر فهنا يضعف الادراج لما فيه من اتصال هذا اللفظ بالعامل الذي
هو من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم قال المصنف لا مانع من الحكم على ما في الاول والآخر او الوسط
بالادراج وتمام الدليل المؤثر غلبة الظن انتهى اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ
جیسے یہ مثال ادراج وقت العصر جار مجرور میں اور متعلق ہیں تخمیم کے اور میں [illegible] ظرف ہی تخمیم کے
اور ہدایت النحو پڑھنے والا بھی جانتا ہے کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بھر استقلال نہیں ہوتا اور بدون
متعلقات کے کچھ معنی مستقل نہیں رکھتی اور حال یہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہے جسکو فی الجملہ استقلال
ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام بہت مسلسل ہے اسلئے کہ ناظرین منصفین پر عبارت شرح نخبہ اور تدریب
ملتوی کی ہم نے نقل کر دی مخفی نہ رہیگا کہ اوس میں ہرگز یہ امر مفہوم نہیں ہوتا کہ مدرج وہی ہے جسکو

[illegible]

ہی جیسا علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے ذکر
[illegible] جو مؤلف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
[illegible] نکالی تو اوسمین مؤلف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہے کہ
[illegible] سی سر اسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
[illegible] سا حدیث مین ہوتا ہے اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہے اسواسطے کہ وہ اجتماع
والا ادراج واقع ہے ساتھ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر قے الجملہ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کا زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہے
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیے سو وہ بہی مقصود نہین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پھر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرا یہین آور وہ جو مؤلف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہے اقول
مثاله مار وی الخ اور اس سے یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج
پر بہی ہے اسواسطے ہم اقول کہکر علحدہ امثلہ علوی سے ذکر کرتے ہین اسکا حال یہ ہے کہ یہہ مثال مذکور
مؤلف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنے مثال تازہ نے آخرہ مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہے کہ حتی یدخل اول الی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلئے کہ حدیث انس رض مین
تو لفظ یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس یہین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مؤلف معیار بہی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتھہ یجمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ یجمع حدیث مین موجود ہی نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی بانا نا ان
عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجہہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سے نہوا اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کردیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکیگی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت تہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کردیتی تہی تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

[illegible]

ف ۲۵
یہہ موضع جو سوال ہے کہ مؤلف معیار نے عبارت نخبہ کو کاٹ چھانٹ کر کے مسخ کیا ہے

ف ۲۶
یہہ حال مؤلف معیار کی خیانت کا ہے اور خلق کو اپنی تحریر سے دہوکا دیتی ہے ۱۲

نے الجملہ استقلال ہو البتہ یہہ قول ابن دقیق العید کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کر دی آورده جو مولف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
نقل کے اور اپنی غرض فاسد اوس سی نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ
وہ غرض صاحب کتاب سی سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطی کہ وہ اخیر
والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر فی الجملہ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیے سو وہی مصور تین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پھر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرا نہین آوردہ جو مولف نی بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول
مثالہ ما روی الخ اور اس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلا ادراج
پر بھی ہی اسیواسطی ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین انکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال مذکور
مولف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسکی مثال ثالثہ نے آخر مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہی کہ حتی یدخل اور الی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین ہو سکتی کہ حدیث انس مین
تو لفظ بجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ اَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ اَخَّرَ الظُّهْرَ الیٰ وَقْتِ الْعَصْرِ
ثُمَّ نَزَلَ فَجَمَعَ الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مولف معیار بہی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتھہ بجمع کے نہین ہو سکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ بجمع اس حدیث مین موجود ہی نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی بانا شان
عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجہہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سی ہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سی حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکی گی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت تہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھے تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

جسمیں ادراج لفظ مذکور کرسکتے ہیں الاّ ہے کہا الکن حبیب فضالی وقت بصیرہ غیرہ وقت زہری مین اذا لیا یا
بیان ہجوم یا اور الفاظ ہو کیے کا ہو ادر بیان نہی قسم ادراج سی قسم ثالث زہری ادراج کی تحقیق ہمیا انہ لم
ذکر ہیں ہی باعث احتمال صحیح ہو نیکی بیان ادراج جمیع صلوتین کے ثابت نہوسکی گو حدیث مرفوع کی صحت ہمیں
اس ادراج میں قدح ہوا حدیث صحیح ہو اور باقی جوابات اس حدیث کی کلام سابق بخاری سی نقل ہو چکے
تھے وہ اور وہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعتدار قرار دیکر ادعا کئے جوابات دئیے ہیں
اگرچہ رد اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے او ر فہیم منصف کی مخفی نہیں ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے اوسمیں
بعض ادلت کی بھی لہذا اسکو بھی سوا ذکر سابق کے بنے الجملہ تفصیل چاہیے آب سنو کہ حدیث تو یہ ہے جو حدیث
عبد اللہ بن مسعود کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسمعیل بن مسعود عن خالد عن شعبة عن سلیمان عن عمارة
بن عمیر عن عبد الرحمن بن یزید عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصلوة
لوقتها الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکی اور بھی بعض احادیث بروایت طحاوی نقل کرکے اسی طرح
مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کے یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر فرما کر آخر وقت
مین اور دوسری کو تقدیم فرما کر اول وقت مین ادا فرماتے تھے پس یہ جمع فعلی ہی نہ وقتی اور اس تقریر سے
سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہو گئیں اور تعارض جاتا رہا ورنہ حدیث عبد اللہ بن مسعود جو مروی ہے
نسائی سے معارض ہو گی احادیث جمع کی انتہی خلاصة کلامہ اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث
نسائی کی نامقبول و متروک ہے کیونکہ اس حدیث کی دو راوی مجروح ہیں ایک سلیمان ابن ارقم کہ اسکی توثیق
اور تعدیل کسی نے نہیں کی بلکہ ضعیف کہا اسکو اور ایک خالد بن مخلد کہ شخص رافضی تھا اور منکر احادیث
افراد کا کہا تقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف انتہی اور بھی کہا خالد بن مخلد القطوانی
ابو الہیثم البجلی مولاہم الکوفی صدوق یتشیع وله افراد انتہی پس جواب اسکا اولا یہ ہی کہ نسائی نے جس طرح
سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہے اسیطرح سلیمان بن الاشعث اور سلیمان بن بابیہ المکی اور سلیمان
بن داود حماد المہری اور سلیمان بن داود الخولانی ابو داود الدمشقی اور سلیمان بن داود العتکی اور سلیمان بن
تمیم اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر الکندی اور سلیمان بن عبد الرحمن اور
سلیمان بن عبید اللہ بن عمرو اور سوا انکی اور بہت سے سلیمان سی روایت کی ہی اور اکثر ان صاحبوں میں
سے ثقات اور عدول ہیں کما الظاہر من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنی زعم میں ان سلیمان کو جو

روات حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور سپر کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہی کہ یہہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اوراسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن خلی اور خالد بن میسرة الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بہی شیوخ نسائی سے ہین
بوسائط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پہر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد بن
مخلد ٹھہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہی کہ یہہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکے نقل کیے ہی حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئی کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہہ جرح غیر مفسر ہے اور مؤلف جا بجا تسلیم کرچکا
ہے اور یہی فی الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہی اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کو تعدیل ہے ابن
ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المؤلف پس یہہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہو اور ثانیاً
یہہ کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کرچکا ہی کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اوس محدث سے اوس شیخ کو بسبب اسکے کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہہ کیونکر صادق آیا کہ انہون کی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح
خالد بن مخلد کہ یہہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقا
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ
او صدوق یہم اولہ اوہام او یخطی او تغیر باٰخرہ ویلتحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ وقیل یقبل ما لم یکن داعیاً الی بدعتہ
لان رغبتہ فی اتباع الناس ہواہ وتزئین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی ما یقتضیہ
مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثر من العلماء انتہی
پہر ہمنے یہہ بہی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جس وقت مؤید اس حدیث
کے روایت شیخین اور ابی داؤد کی ہوئی تو پہر ضعف اسکا اور غیر صحیح ہونا جو فی نفسہ تہا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہی کہ روایت شیخین اور ابی داؤد مین لفظ عرفات کا نہین ہی اور ظاہر یہہ ہی کہ ذکر جمع
عرفات کا بجہت شہرت اسکی کے چہوڑ دیا ہی اور اگر یہہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

بعد تحقیق ثبوت کے ضعیف کہا ہے بسبب ضعف مذکور ہیں ان پر جمع سفر بھی ثابت نہ ہوگی تو ہم کہینگے کہ جمع صوری ثابت
سفر میں ثابت نہ ہوگی بہر کیف مشہور ہیں ... ثابت ہے حضرت عائشہ و حضرت
... انکار کرتے ہیں اور جب ... احادیث جمع سفر کو ... محمول ...
اور جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہیں ہوتا ... حدیث ... ہے اگر
انکار کرتے ... جمع ... کسی نے صحابہ میں سے نہیں کیا اگر کہو کہ حدیث
... سلیمان ابن ... متروک نہیں لیکن ... مقابلہ روایات جمع سفر کے قابل قبول نہیں اور
کہ احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہیں مرجح ہیں اور ... تو ہم کہیں گے کہ ترجیح احادیث جمع
سفر کو تو جب دیکھا کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر میں تعارض ہوا اور جب ہمنے احادیث جمع
کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل واضحہ اسکے ذکر کر دیئے تو اب معارضہ کہاں
باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع کیجیے ... صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہ گزاری کہ عبد اللہ
بن مسعودؓ نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے پھر انہیں سے نقل کیا کہ وہ کہتے
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ اور عرفات کے کوئی نماز غیر وقت میں نہیں پڑھی پھر فعل
عبد اللہ بن مسعودؓ کا نقل کیا عبد الرحمن بن یزید سے کہ انہوں نے کہا کہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کے ساتھ تھا
حج میں پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اور پہلے قول عبد اللہ بن مسعودؓ سے یہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع میں صوری ہے
حقیقی ... اسکی جواب میں مؤلف معیار نے کہا کہ فعل ابن مسعودؓ کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سے بروایت بخاری و مسلم وغیرہا ہو چکی پس حاجت تفسیر
ٹھہرانے فعل ابن مسعودؓ کی کیا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی ابتک جمع
حقیقی ثابت نہیں ہوئی کما مر البتہ مؤلف نے اپنی زعم میں ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ ظہور کیا تھا کلام سابق راقم الحروف کی سمجھنے تک پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہ ہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہریں جمع صوری کی تو فعل ابن مسعودؓ کا قطعاً مفسر ہوگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصاً اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی تو ہوگا اور قطع نظر اس سے جب احادیث جمع محتمل دو نوع کی
ہوئی تو مؤلف معیار کے ہاتھ میں کون سی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کے

اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ روایت ہی عبد اللہ بن عباس سی کہ انہوں نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ للرخص من غیر خوف ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہہ ہے اور اگرچہ یہہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین لیکن حالت سفر مین بہی کیفیت جمع یہی تہی اسلیے کہ کسی روایت سی تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ جمع مطلقًا ثابت ہی پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہہ بات معلوم ہوئی کہ جمع مطلق حالت سفر کی بہی محمول ہے اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر جمع صوری کے سب احادیث مین بہی دفع تعارض ہوتا ہی اور مخالفت ہر یکہ نص قطعی قرآن سی بہی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ احادیث جمع مقیم کے ہین اوپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہوا اور یہہ قیاس ہے مقابلہ نصوص مین اسلیے کہ روایت شیخین وغیرہما سی جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہوچکی ہی الخ ساقط ہوا اسلیے کہ یہہ قیاس نہین ہی بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہی اوپر جمع صوری کے جمعًا بین الادلۃ اور مخالفت نصوص کے بہی اسمین نہین اسلیے کہ کسی نص سی صراحۃً مؤلف نی جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنی زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار دی ہین اونکا حال مفصل ہم لکہہ چکے غائر منصف واضح ہوجاویگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تتمہ مین جنگو اثبات جمع مقیم کا نووی وغیرہ سی نقل کیا ہی اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اوسکی رد وقبول مین ہم بحث نہین کرتے چوتہی دلیل مؤلف تنویر کے جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہی وہ ہے کہ حدیث انس رضہ مین کلمہ لے کو واسطے انتہاء صلوۃ الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شغف کیا ہی پس ہمنی جواب اونکا ہر ہر محل پر تفصیل دیدیا اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہہ ہے کہ عبد اللہ بن واقد اور نافع سی ابو داود نے روایت کی کہ موذن عبد اللہ بن عمر رضہ نے کہا کہ نماز کا وقت ہوگیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب قریب

شفق کے قریب ہوا سو اوسی آخری پہر مغرب کی نماز پڑہی پہر ٹہیرے رہی یہانتک کہ شفق
غائب ہوگئی پہر نماز عشا پڑہی پہر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو
وہ ایسے ہی عمل فرماتے تہے اور یہی حدیث ابو داؤد نے ابن جابر وغیرہ سے بہی روایت کی
ہی وہ وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکا جواب جو مولف معیار نے کہا کہ یہ حدیث منکر و اسلئے کہ
مخالف روایت صحاح کے اور خود ضعیف ہی اسلئے کہ اسکا راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہی کہ نسبت
کیا گیا ہی طرف رفض کے اور متقلب الاحادیث ہی اور حدیث مرفوع کو موقوف کردیا کرتا تہا آہتی
اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہین ہی تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مولف
کے مخالف ہی اور زعم مولف عبارت صحاح سے نہین اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور
محامل ہر یکے صحیحہ اوسکی پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار ذکر بامعنی پہر کیا جاتا
الروایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہی اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کی ہے ہین
جمع بین المغرب والعشاء کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہی پس روایت مذکورہ
اسلئے وارد مخالف اوسکی نہوئی اور روایت ابی داؤد ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اوسمین یہہ لفظ
واذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل
العشاء فصلاہا مع المغرب اسمین کہ ادائی نماز قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق ذکر نہین ہی پس
ممکن ہے کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو انتظار فرماتے ہون کہ جب غروب شفق
قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکی جب شفق غایب ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہون پس حدیث مذکور ابی داؤد مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف بہی ہوان دونو روایتون کے تو مخالفت ابی داؤد کی اپنی روایت سے اور مخالفت
انہین کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کردیتی اسلئے کہ ابو داؤد ترمذی ہی مرتبہ مین کم نہین
ہین کما لا یخفی اور یہہ روایت مسلم کے تابع سے ان ابن عمر کان اذا جد بہ السیر جمع بین المغرب
والعشاء بعد ان یغیب الشفق الخ اسکی معنی یہہ ہین کہ جمع کرتے بین المغرب والعشاء بعد غیبوبت
شفق کے تہا پس اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کی پڑہا ہو بلکہ
جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کی پڑہی ہو اور متصل اوسکی بلا فاصلہ بعد قلیلہ شفق غایب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑہی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ نماز مغرب پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہوئے اور یہہ روایت ترمذی ابن عمر سے انہ استغیث علی بعض اہلہ فجد بہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق ثم نزل فجمع بینہما باآنکہ مخالفت اسکی ابوداؤد کو مضر نہین بھی مخالف روایت مذکورہ نہین اسلئے کہ شفق دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد مین ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ممکن ہے کہ مراد اوس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت ترمذی مین واقع ہوا کہ ابن عمرؓ نے نماز مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئے اترے الخ پس مراد اوس سے شفق سرخ ہی اور نزدیک امام ابی حنیفہؒ کے روایت مختار مین شفق سرخ کے بعد وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپید تک تو پڑہنا نماز مغرب کا وقت عشا مین لازم نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف و تعسف قال فی مجمع البحار نقلا عن النہایۃ الشفق یقع علی الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن عبد اللہ سی مروی ہی جسمین یہہ ہے قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار میلین او ثلثۃ ثم نزل فصلی الخ بہی منافی نہین اسلئے کہ سواری تیز رفتار غروب شمس سی لیکر قبل دخول عشا تک دو تین میل سے زیادہ جا سکتا ہی اور روایت بخاری جو اسلم سی نقل کی ہی جسمین یہہ ہی فاسرع الیہ حتی اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلی المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا جواب وہی ہی جو روایت ابی داؤد و ترمذی مین گذر چکا اور روایت نسائی جو اسمعیل بن عبد الرحمن سے نقل کی جسمین یہہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتی ذہب بیاض الافق وفحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہہ ہی کہ اولا تو اسکی مخالفت ابوداؤد کے روایت کو مضر نہین اور ثانیا یہہ کہ مراد فحمۃ العشاء سی اسجگہہ اول لیل ہے کہ جسکی جاتی رہنی سی وقت مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہین اور مراد بیاض افق سی وہی فحمۃ العشاء ہی اور اول لیل مین مشاہد اور محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب مین ہوتی ہی سوا اس سپیدی کے جو بعد شفق سرخ کے ہوتی ہی اور اوسکی زائل ہونی سی وقت عشا داخل ہو جاتا ہی قال فی مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ و اول سوادہ یقال للظلمۃ بین صلوتی العشاء فحمۃ انتہی

تو ہو گی نفی اوس میں اور مسیء صلاۃ کی روایت مذکورہ میں تشبیک کی توجیہ حدیث ضرور
نہیں اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہی وہ اسلئے کہ وہ شیعہ تہا بقول حسبنا کتاب اللہ
اور نسبت حدیث تشبیک کی کیا ہی لیکن نسبت تشیع سی حدیث اوسکی ضعیف اور متروک نہیں
ہوتی اہل سنت کے نزدیک بدعت خفیفہ ہی اور بدعت خفیفہ سی جب روایت متروک ہوتی ہی کہ داعی
ہو طرف بدعت کی یا منکر روایت کرے اور حدیث مذکور اس قسم سی نہیں قال فی شرح نخبۃ
ثم البدعۃ اما ان تکون بمکفر او بمفسق الاول لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل من لم یکن
داعیۃ فی الاصح الا ان یروی ما یقوی بدعتہ فیرد علی المختار وبہ صرح الجوزجانی
انتہی اور یہی جواب ہو سکتا ہی باقی اعتراضات کا جو مولف معیار نے اور روات
احادیث کے کئے ہین اور اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہ روات متروک نہین لیکن مقابلہ روایات
صحیحہ صحاح کے نہین ہو سکتیں اسلئے کہ روایات ان ثقون کی بہت ہین تو جواب یہ ہی
کہ یہ امر جب قائل کو نافع تہا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتوں میں مخالفت صریح
ہوتی اور بلا قصد تطبیق نہ ہو سکتی اور جب ہم وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کر چکے تو مخالفت
کہان رہی کہ اوسکی سبب سی ترجیح روایات صحاح کیجاوی اور وہ جو حجتی روایت نسائی
میں مولف معیار نے کہا کہ وہ شاذ ہی اسلئے کہ اوس میں یہ ہی کہ ابن عمر نے اس بات میں مغرب
و عشا کو مثل ظہر و عصر کے بین الوقتین پڑہا حالانکہ یہ امر مخالف ہی صحاح کی جواب اس کا
ہو چکا کہ یہ امر اصلا مخالف صحاح نہیں کما مر پس دعویٰ شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہی اور
رد جو پہلے مولف معیار نے ابطال روایت ابی داود عن جابر قولہ رواہ عبد اللہ بن
العلاء عن نافع تعلیقاً والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہی اسلئے کہ حجیت تعلیق
کے مطلقاً ممنوع نہیں ہی بلکہ حدیث معلق جس وقت دوسری طریق سے مسند مروی ہو
تو لائق حجیت ہوتی ہی اور اوسکی حجیت میں کسیکو کلام نہیں ہی قال فی شرح نخبۃ الفکر
قد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجیء مسمّی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین مذکور اسطرح
ہین کہ ابو داود نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے و عبارتہ حدثنا ابو داود حدثنا
محمد بن عبید المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع وعبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر قال الصلوة قال سر حتى اذا كان قبل غيوبة الشفق نزل فصلى المغرب ثم انتظر حتى
غاب الشفق فصلى العشاء ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به امر صنع
مثل الذي صنعت فسار في ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث قال ابو داود ورواه ابن جعفر
عن نافع نحو هذا باسناده حدثنا ابو داود حدثنا ابراهيم بن موسى الرازي قال اخبرنا عيسى بن جابر
هذا المعنى قال ابو داود ورواه عبد الله بن العلاء عن نافع قال حتى اذا كان عند ذهاب الشفق نزل
فجمع بينهما انتہے اب محل غور ہی کہ پچھلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابو داود کہتے ہین کہ ابن
جابر نے نافع سے ساتھ اسناد اپنی کے روایت کی پھر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسى الرازي الخ بیان کر دی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہو ہی اسلئے کہ تعلیق عبارت ہے
اسقاط راوی کا اول سند سی ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمۃ المشکوۃ وغیرہ والسقوط ان کان
من اول السند یسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہے اور علے التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور ہوئی
ساتھہ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لا اتصال حجت ہوئی اور جب یہہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ
مخالف روایت شیخین کے نہین اور مخالف صحیحہ صریحۃ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سی نقل کی ہی ہمکو کچھہ مضر نہین اسلئے کہ تقدیم اور ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہی کما مر مرارا اور یہہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑی وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہی لیکن ہمین مضر نہین اسلئے کہ اولا حدیث مذکور ضعیف نہین
کما مر اور ثانیا یہہ کہ مقابلہ بین الحدیثین در صورت تطبیق کے باقی نہ رہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا اور
جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پونچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف معیار
سے اٹھہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کرکے اسکا ضعف ثابت
کیا ہی ہمکو اسکی جواب سی علاقہ نہین اسلئے کہ ہماری مستندات سی وہ نہین ہی اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چھٹی دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ امام محمد رح نے اپنی موطا مین نقل کیا ہی بسند اپنی
کے کہ عمر رض نے نامہ لکھا اطراف بلاد مومنین مین کہ اونمین منع کیا تھا جمع بین الصلوتین سی اور یہہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز دنکا ایک وقت صلوۃ مین کبیرہ ہی کبائر مین سی اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

معلوم ہوتا ہے جمع صوری ہے اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ منع کرنا حضرت کا جمع
حقیقی سے بھی حالت اقامت مین تھا نہ سفر مین انہو سا قط ہی تھا اسلیئے کہ تھی جمع صلوتین سی نہی وارد
ہوئی ہے الاطلاق وارد ہے اور اسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر مقبول ہو
سکتا ہے اور اگر کہے کہ احادیث مذکورہ جمع سفر کی تھی مطلق کر مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جاتا ہے
کہ حاصل ہر سکیا احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکھنے اوسکی سے خوب واضح
ہوگا کہ کیوا دنہین ہے حضر اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی پس قرینہ صارفہ سے
مطلق کو طرف مقید کی نہین ہو سکتی اور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی البطور تائید ذکر کے تھی اگر نہین ذکر
سفر ہوا اور تائید مذکور بالفرض صحیح ہو تو ہوا اسکی اوخصوصی مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا اور وہ جو حدیث
لائے داؤد سوا مذکورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہے اور بصراحت تمام جمع صوری
پر دال ہی مسلم ہے اور مؤید ہے ہمارے مدعا کی اور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکی جواب مین کہا ہے
کہ یہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اسکا
یہ ہے کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہے البتہ مؤلف معیار نے اپنے زعم فاسد
سے اوسکو مرسل ٹھہرایا ہے کیونکہ لفظ حدثنا ذکر کے نسخ قدیمہ قلمی سی اور یہی نسخ جدیدہ مطبوعہ سی
ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبة وابن المثنی وهذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابو اسامة
قال ابن المثنی قال اخبرنی عبد الله بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب عن ابیه عن جده ان علیا
کان اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائه فیتعشی
ثم یصلی العشاء ثم یرتحل ویقول هکذا کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہئے
کہ یہ روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہی اور وہ دونوں روایت کرتے ہین ابو اسامہ
سے یعنی کہ ابو اسامہ کہتی ہین کہ مجکو خبر دی عبد اللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنے باپ محمد
سے کہ انہون نے روایت کی اپنے باپ عمر بن علی بن ابی طالب سی اور یہ عمر دادا ہوئے عبد اللہ بن محمد کے اور ثابت
ہوا محمد بن عمر کی علی رضی سی کہ مبحوث عنہ ہے اور محمد بن عمر علی رضی سی کب روایت کرتے ہین کہ انکی ملاقات
علی رضی سی [illegible] اتصال سند کے درکار ہو وہ تو اپنے باپ عمر سی روایت کرتے ہین اور اونکی باپ عمر
احوال اپنے باپ علی کا چشم دیکھا ہوا نقل کرتے ہین پس یہ حدیث متصل ہے اور زعم ارسال جیسا کہ مؤلف

[illegible]

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی مسند مقبول مؤلف معیار سی تائید ہماری مدعا
کے بخوبی ظاہر ہی شاید مؤلف معیار نے یہہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کی اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا اونکی علی ہین پس موافق
اس زعم کے واسطے اتصال سند کی ملاقات محمد بن عمر کے علی سے درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہہ زعم باطل ہی اولا اسلیے کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطے کہ ضمیر ابیہ کے
تو راجع ہوے طرف عبد اللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کی اور ثانیا اسلیے کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہے جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہو گا تو عدول
ظاہر سے اوسی صحیح نہین قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ویحتمل ان یکون
الضمیر راجعا الی عمرو فیکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو ہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو التابعی وان یکون
راجعا الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو
راجع کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکی کے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روی
الترمذی وابو داود عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ
ایام اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار ہکذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من
روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر اس سے ہم کہتے ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داود محتمل ہین اس معنی کی بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا بنا بر
احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ روایت طحاوی کے
عن عائشہ سی قالت کان رسول اللہ صلعم یوخر الظہر ویقدم العصر ویوخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک
راوی اسکا مغیرہ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تہا انتہی اسکا جواب ہمارے کلام سابق سے
بہت واضح ہی کہ علی التقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اس حدیث کی مغیرہ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا
ہی کہ یہہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ مین سے ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

اور دوسرے کہ اگر روایت ہی کی
روایت ہی طحاوی سے عائشہ
سے قالت کان رسول اللہ صلعم
یوخر الظہر ویقدم العصر ویوخر
المغرب ویقدم العشاء الخ [illegible]
[illegible]
مغیرہ بن زیاد موصلی ہی اور
[illegible]
[illegible]
کی آنحضرت صلعم جمع [illegible]
[illegible]

جمع حدیث کی [illegible]
[illegible]

ہیں جو خصوصاً جس وقت مزید ... سفر میں ... جس کے جنت ذکر شیر ہو چکا ہو
ہوتی ہے مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کئے تھے تمام ہو چکا اور جواب ہر ایک کا تفصیل سے مذکور
ہو چکا ... ثابت ہو گئی یہ بات کہ تعصب اور عناد ہی مؤلف معیار سے ...
ہے پھر جو کہا ہے کہ یہ جمع صوری سفر میں جس طرح از روے نقل باطل ہے از روے عقل بھی باطل ہے
اسلئے کہ جمع صوری میں رخصت ہی کس مسافرین کے کہ اوکو اپنے وقت میں نماز پڑھنا شاق
ہوگی اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دی ہے پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر میں
جمع صوری ہے تو یہ جمع رخصت نہ رہی اور مصیبت ہو گئی اسواسطے کہ آخر جزو اول نماز کا اور اول جزو دوسری
نماز کو پہچاننا خواص سے بھی مشکل ہے چہ جائے عوام مسلمین انتہی کلام ہے اسکا اصلی کہ غرض شرعیہ میں ...
نہیں ہے کہ جاہل جانتے والا بھی ... عمل بلا تکلف کر سکے شارع نے تعلیم علم ضروریات دین خصوصاً ابتدا اور انتہا
اوقات صلوٰۃ کو فرض کیا ہے پس اگر کسی جاہل کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہوں تو نہوں
مدار رخصت کا امکان عمل جہال نہیں ہے کہ اس امکان کے جاتے رہنے سے نفس رخصت نہ رہے اور رفق جو
بسبب رخصت میں معتبر ہے جاتا رہے بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اور نتیجہ احکام کے مع شرائط مرتب ہوتا ہے پس
اگر کسی کو وہ احکام یا شرائط اوسکی معلوم نہوں تو جانب شارع سے رفق میں کمی نہیں ہے مکلف نے
اپنے قصور جہل سے اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہے وضو میں شارع نے خف پہننے والے
سے بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہے کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطے آسانی عوام مومنین
کے تھی اور ہر عامی کو احکام مسح خفین کی نہیں معلوم ہوتی کہ مجلد ہوں یا منعل یا ثخین اور مدت مسح مسافر
کے کیا ہے اور مقیم کے کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہے جواز مسح سے اور کسقدر نہیں مانع اور خرق دو خف
کا جمع کر کے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہے یا خرق خف واحد کا پس اس رخصت میں تو زیادہ دشواری ہے
اور رفق نہیں تو جواب یہ ہے کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پھر اگر کوئی
ناواقف اُن احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت میں اسکی معنی رفق جاتی نہ رہینگے اور ثانیاً اسلئے
کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسری نماز کا اول ساتھ تحری اور تخمین صحیح کی ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہے پس
ممکن ہو کہ حکم رخصت اوپر تحری یا تخمین کے مرتب ہو اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ تخمین اول
اوقات بعض خواص کر سکتے ہیں اور عوام مسلمین کو اسکی تخمین نہیں ہوتی انتہی سو ظاہر ہے اسلئے کہ

عوام مسلمین کو رای تخمین و تحری ہوتی تو صد ہا حکم شرع رای و تخمین مسلمین پر مفوض در مرتب ہوتی مثلاً جب کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کرکے ظن غالب پر مبنی کر سجدہ سہو آخر صلاۃ مین کر لی کما رواہ البخاری و مسلم نے حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کر کی نماز ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رای مبتلی بہ کی معتبر ہے پس اگر عوام مسلمین کی لئی رای تخمین نہین تو یہہ احکام کیونکر صحیح ہونگی البتہ رای اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی اور ائمہ جرح یعنی مجتہدین کے لئی ہوتی ہی تا البتہ اسلئی کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع بین الصلوتین واسطی ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین نے السفر کے صحاح وغیرہ سی منقول ہین کسی سی یہہ امر ثابت نہین ہی کہ یہہ جمع صلوتین واسطی ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاوی کہ حدیث عبد اللہ بن عباس رض مین یہہ امر واقع ہی کہ فرمایا انہون نے کہ یہہ جمع بین الصلوتین اسواسطی کیا تا کہ امت کو حرج واقع نہو اس سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ جمع رخصت ہی واسطی سب امت کی تو ہم کہین گے کہ یہہ قول ابن عباس رض کا جمع حضر مین تہا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مولف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر سی علیحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الاخر کو محال جانتا ہی علاوہ یہہ کہ حدیث ابن عباس رض بالاتفاق ماول ہوئی ساتہہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اسکا واسطی امت کے مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئی رخصت ہو گئی اور احتمال تضییق تراشیدہ صاحب محلے کے بقول ابن عباس ساقط ہو گیا اگر کہا جاوی کہ فعل رسول اللہ صلعم کا واسطی اقتدای امت کی تہا پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کی تو جواب یہہ ہے کہ جمیع عزائم در خصر جنپر حضرت رسول اللہ صلعم واسطی عمل و اقتدای امت کی عمل فرماتی تہی انمین یہہ امر ضروری نہین ہی کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر بسبب بے علمی وغیرہ کی نہوگی تو وہ شخص اقتدا اس فعل مین نہین کر سکتا رابعاً اسلئی کہ ابن عبد البر وغیرہ معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجہہ کر جمع حقیقی کیطرف گئی باآنکہ احادیث جمع سفر مین کہین یہہ مضمون نہین ہی کہ یہہ جمع صوری عوام کی لئی رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

میں وارد ہوئی اور اگر حسین کچھ امر ضروری مشغول ہوں تو یہ جمع بمعنی معروف اور مشترکہ نہ تھا اور اسکی تحقیق

ہو چکی کہ بابت سوانے ایک کے وارد ہی ہوئی تھی احتمال ہے کہ محمول ہو الحاصل یہ کہ بحث یہیں ہو چکی کہ سفر

میں جمع کے نہیں کیونکر جاتی ہیں تو جب مسئلہ کہ شافعیہ حدیث جمع حضر میں جو وارد ہے ہمارے ہی جواب ہم جمع

سفر میں دیتے اور شافعیہ نے جمع حضر میں جواب دیا کہ یہ جمع محمول ہے عذر مرض و غیرہ پر پس ہم کہتے ہیں

کہ احادیث جمع سفر علی تقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہیں اوپر عذر مرض اور اتنی مسافت کی پس تم ان احادیث

جمع سفر سے مستفاد حکم جواز جمع کیونکر دیتے ہو قال النووي ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او

نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهذا قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي

والروياني والمتولي من اصحابنا وهو المختار انتہی اور یہ نہ سنا کہ جمع صوری کو رخصت قرار دیا واجب کسی نے

نہیں کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری کا ہی پھر حرج اور ضیق

واسطے عوام کے کیونکر ہو اور جب ممکن تھا کہ جمع صوری کرو واجب کہا جاتا قال الزيلعي والدليل على ذلك

ما رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر

والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس ما اراد بذلك قال اراد ان لا يحرج

امته وعنه انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء

جميعا في غير خوف ولا سفر ولا يرى الشافعي رضي الله عنه الجمع من غير عذر فكل جواب له عن هذا الحديث فهو

جوابنا عن كل ما يرويه في الجمع وهو غير صحيح على اصله ومن العجب ان ابا عمر وابن عبد البر انكر تاويلنا

فقال ان الجمع للمسافر رخصة ولو كان الجمع على ما ذكره من مراعاة آخر الوقت الاول واول الثاني

لكان ذلك اضيق واكثر حرجا من اتيان كل واحدة منهما في وقتها لان وقت كل صلوة اوسع وابرانقا

امكن من مراعاة طرفي الوقتين وقال ايضا ان ذلك ليس بجمع اذ لو كان لجاز ان ياتي بكل واحد منهما في

وقتها ثم لما جاء الى حديث ابن عباس المخالف لمذهبه اوله بما اولنا وقال الرخصة في التاخير الى

آخر الوقت فقد اوله بما انكره على خصمه قلنا اذا كان المقيم يترخص بالتاخير فالمسافر اولى على ان هذا

الانكار خرج منه عن سهو لان ما ذكره من الحرج انما يلزم لو كان تاخير الاولى الى آخر الوقت وتقديم الثانية

واجبا عليه ونحن لا نقول به وانما نقول له ان يقدم ويؤخر لان شان الرخصة ونفي الحرج والله اعلم

انتہی پھر ایک دلیل مؤلف تنویر کی اس عبارت کو مراد جمع سے احادیث جمع مسافرین میں جمع صوری ہے یہ ہے کہ

فرمایا اللہ تعالی نے قران شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز اوپر
مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنی اپنی وقت مین اداکرنا ضروری ہوگا اسلئی کہ مفروض اسیطور
پر ہے اور بھی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکی معنی
یہہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نماز و نپر باینطور کہ اداکرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچہہ کہ منقول ہوئی اور سوا اسکی باآنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقے کے نہین ہی کما مر
مفصلا علی التقدیر تسلیم صحتہ و دلالتہ علی الجمع الحقیقی مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف کی اور
احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹہا سکین گے اور اسمضمونکو
تبعا لشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت وتفصیل بیانکیا اسکی جواب مین مؤلف معیار نے ادلہ اور
مقدمات منفصلہ سی اعراض کرکے خلاصہ کلام حصاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ اس آیت مین لفظ الصلوۃ
کہ جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی استغراق کی ہی اور احادیث آحاد جو جمع
مسافر مین منقول ہین ہر چند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتہہ اخبار آحاد کی درست ہے
پس صلوۃ مسافر جامع کے جو اپنی وقت مین واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقت مین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سی اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہم تجویز کی ہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ اربعہ
سے یہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کرچکا ہی کہ اصل اور راجح لام
تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلتین مین یہہ امر مفصلا گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطی استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے جو مرجح ٹہہرا ہی
اور ہرگاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطی عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا
تخصیص جو متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نی نقل
کی ہی اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کی لئی وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودًا انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین اسلئے
کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد
سی تخصیص جاری کی اور جب عموم اسکا اٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

اس جگہ بہی مؤلف معیار مین تعارض واقع ہوا اور مؤلف مذکور اسکی ابتداء تو اس کو فراموش کر گیا خلف کو لکہا ۱۲

مذکور کو اس محل میں شغف اور دعوی بحث ہی اور اسی مدعا کو عربی زبان میں بطوالت ذکر
کیا ہی لہذا الفاظ الالیہ عوام والباطل اور یہی جواب دی جانے میں آتا ہے کہ عام نزدیک علماء محققین
کے وہ لفظ ہی جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو یا مستثنی الیہ کا
کما قال فی التلویح المستغرق العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو ما ینتظم جمعا من
المسمیات باعتبار امر مشترک فیہ سواء کان بعد الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا
او لا والمحققون لا یشترطون الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی وقال فی توضیح آخراق الدالۃ علی الاستغراق شرط فیما ہی فی العام انتہی وقال
الآمدی من ان حقیقۃ العام ہو اللفظ المستغرق جمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوجیز
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی
مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق
لما یصلح لہ وزاد فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم انہ قال الشیخ ابن الہمام
ان العام ما دل علی استغراق افراد مفہوم واحد اصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع
للالفاظ کل وجمیع فانہا لا تستغرق ما یصلح لہ من الافراد بل الافراد ما اضیفا الیہ والمراد
بالاستغراق اعم من استغراق الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام میں استغراق افراد
کا شرط ہی بمذہب محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہی کہ آیہ کریمہ ان الصلوۃ کانت علی
المؤمنین کتابا موقوتا کے معنی یہ ہیں کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہی کہ نکالنا اسکا اسکے
اوقات سے جائز نہیں قال الزمخشری فی الکشاف ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا محدودا
بالاوقات لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
الا لمکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوۃ کو عام کہا جاوی تو معنی یہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوۃ کے ہیں خواہ فرض ہوں
یا واجب سنت ہوں یا نفل مستحب مباح ہوں یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت ہیں کہ نکالنا
کسی فرد کو وقت معین اسکی سے جائز نہیں اور یہ امر بدیہی البطلان ہی کہ نمازیں مسنون اور نوافل اور
مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائیں اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائیں پس صلوۃ کو آیہ کریمہ میں

عام کیونکر کہہ سکین گے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین سے ذکر کر کے
تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہین اسلئے کہ یہہ کرات بعض ہین افراد صلوۃ کی فقط انکی لینے سے
عموم متحقق نہین ہو سکتا جبتک استغراق جمیع افراد کا نہو پہر تخصیص اسکی جو مرتب تہی عموم پر کیسے صحیح ہو گی بلکہ
حق یہہ ہے کہ لام داخلہ اوپر لفظ صلوۃ کی واسطے عہد کے ہی اور اشارہ ہی اُسی طرف اس صلوۃ مفروضہ کے
جسکا بیان آیات متعددہ مین مثل وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ الآیہ اور وَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ
فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَقُعُودًا الآیہ کے ہو چکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا
ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اُسکی سے جائز نہین پہر
اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین ساتھہ اخبار آحاد کے اُٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور
نسخ قرآن ساتھہ اخبار آحاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب انکے کی اصلا
درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بہی نسخ کتاب صحیح نہین
قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب
او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب
بالسنۃ او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی لیس الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب الوصول نقل عن
الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ
الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ اپنے امام کا مذہب چھوڑ کر جو نسخ کتاب
ساتھہ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ
کا بھی نسخ نہین کر سکتی کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد
انتہی اور نزدیک حنفیہ کے اسواسطے کہ کہا مسلم الثبوت مین واستدل بان لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ
للوالدین والاقربین واعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقا انتہی پہر مؤلف معیار نے جو اس مبحث کو لطوالت
تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بھی عربی بولی مین دیتے ہین اسلئے کہ اردو مین جواب دینا واسطے
تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلا ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل
المحقق فی التعمیم ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعا
للتحریر یرد علیہ مع ابتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

ثبوت بعد ثبت قطعية الكتاب خبر مساواة او ادل فيه قطعية ولذا الخبر بحيث ان ثبت ثبت مدلوله يقينا في نفس
تخبر به خبر نسبت المساواة انتهى فتدبر وبالله التوفيق او عدم تخصيص عموم الكتاب باخبار الآحاد وسيجيء شيء
كونه ... ولما حققنا من قبل ان هذا السلوك في الدليل لما لم يكن عمومه قطعيا فالكلام في جواز تخصيصه
بناء على الاول لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه وقطعيته ثم نزلنا ان اصل الجواب بيان منع تخصيصه ولا يرد عدم
قطعيته كما يجيء لكن حقيقة التحرير لا تنزل واجاب بمنع قطعيته ولا ينافيه الخبر تخصيصه قطعيته فتشي انتهى وتقول تفسير ان
دلالته الدال منه لذلك قطعيته فرع قطعية ثبوت فما لم يكن الثبوت قطعيا لم يكن قطعية منه مثلا اذا قيل ان جاء زيد كان
يدل قطعا على ثبوت القيام لزيد فلابد لدلالته القطعية ان يتحقق هذه الجملة في الواقع قطعا واذا وقع الشك
في تحققها الواقعي فكيف يدل قطعا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث كونه خبر الرسول
لا من حيث كونه كلاما دالا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يكون الا بكونه خبرا قطعا
اذا وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثباته الحكم الشرعي وما قال المصنف رحمه الله ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله يقينا في نفس ثبوته انتهى مما لا ننكره الا ان القطعية بهذا المعنى راجعة الى مدلولات
الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست هي متحققة به فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية بهذا المعنى موجودة
في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية بالمعنى المذكور
الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله عليه وسلم الاحكام
الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء الثبوت فالخبر الدال عليه المروي بطريق الآحاد ليس بثابت بالفعل
قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي افادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه قطعا لان كونه حكما شرعيا
واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في كونه خبر
الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا يغني ولا ننكره والقطعية بمعنى
ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم يثبت بكلامه هذا **قوله** اقول بناء هذا الدليل على قطعية
دلالة العام من الكتاب وهو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس مبينا بنفسه ولا مبينا بالبرهان ولا مختار المحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الاجراء على عمومه لعدم قبول المحل فهو كالمجمل يجب التوقف

ليظهر المراد خلافا للشافعي فيه ايجاب للظن حتى انه ينسخ الخاص عندنا ولا تخصص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا يكون لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصا لاقرؤوا ما تيسر من القرآن انتهى مختصرا وقال الآمدي من الشافعية في الاحكام يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا ثم لو وجب طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى وقال في المسلم موجب العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلا لا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل وان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلا وجوزه في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعد في المحاورات احتمالا بل ينسب اهلها مبداه الى السخافة فهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم نجوز تخصيص قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث بلفظ المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى ام لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهي اسم العموم مدلول له وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما نقل المؤلف من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثيرا بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالبا يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان من ضروريات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة فلا تورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال كالخاص انتهى وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد في جوابه كلام صاحب التلويح فما رضينا به حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من الشيوع وانقل عن بعضهم في تخصيص قطعية العام اولا منا ان لفظ العام موضوع للعموم قطعا وهو لازم له حين
الاطلاق ومدلول له كالخاص الا بدليل وثانيا انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة
والشرع لانتفى ثم اجاب عن الاول وتبعه بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم وسلمنا ايضا
اللزوم حين الاطلاق لو مقتضى اللزوم حينئذ لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام مانع وهو شيوع
التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما لو سلمنا
الدلالة على العموم انتهى فنقض عليك وكذا ان الدليل الاول وكذا الثاني من يدعي قطعية العام تام
لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وتشبثوا اركانه وما ذكر المؤلف في
جوابه وتبعه بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحا للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم
بما مر ايضا فتذكر واعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف
عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام واجاب عنه بان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في
الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه
سابقا ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا وهذا خلاف ما لكم ايضا فتدبر و
واجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي الحكم على الفهم من
العام ظاهرا بلا توقف ويحكم مثلا بجميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع
الامان اذا خصصنا وبلا دليل وقرينة انتهى فكلام لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة
الذي كنا فيه ان جعل محتملا للخصوص لقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ
عاما كان او خاصا لان شيوع التخصيص كما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في
كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا يفيد
القدم المستدل عليها معنى بالتعيين ليس غرض المستدل ان العام المتنازع المحتمل للتخصيص لا يجب العمل
به حتى اثبته المجيب حيلة جوابا للكلامية قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع
الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن يجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا مجاوزة احتمال ارادة البعض وهو

غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير
الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد
ووعيد وخبر وانشاء واي استحالة فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى
يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبته وقوع التخصيص فتذكر الظانون قالوا
في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيسري
الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل
جار في المجاز ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته وقس عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا انه ان اراد بالكثرة وقوع التخصيص
كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلا عن الكثرة وان اراد وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتمال التخصيص مستبعد جدا عن فهم الفطين وهادم لاساس تحقيق
المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث فالجواب اولا ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد وقلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعا بها لا من
اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم
الذي يحصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين كما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص
القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

فليس بشيء قالت امنها فقلت ان وجدها السنة فهذا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة
قال فلم يجعل لها سكنى ولا النفقة الخ في هداية واستدلال من حديث فاطمة لا ادري اصدقت ام
لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت ومنها
الاخبار المذكورة لما تلقته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكار اما ان
ثبت انها كانت اولا من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معناها ان الخبر كان في القرن
الاول من اخبار الآحاد ثم تلقته في القرن الثاني جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار
المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له في العمل والقبول فصار العلم
الحاصل بها يقينيا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث
مشهورة باجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضا على مسلم
المسلم الظاهر انه استفيد الشهرة من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحته استنباط المراد الشهرة بعد الاجماع
على العمل والاجماع بعد التخصيص الخ لان الشهرة فيها ظاهرة من نقل جميع الصحابة وغيرهم من غير نكير غير
مستفادة من اجماعهم والاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في
مقابلة النص القرآني بجعله مخصصا اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفنا بسلم الخبر مشهورة باجماعهم
وقال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص ففيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع
فمسلم ولا يضرنا كما مر وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصح لان الشهرة
تحققت بنقلهم جميعا وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واي دليل دل على تقدم الشهرة على الاجماع من
قبولهم الحديث ونقلهم من غير نكير على ان الكلام ههنا خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان
بل البرهان على من يدعي تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد وللمانع يكفي احتمال الشهرة وثانيا عن الاول انا لا
نسلم ان حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص لنص احل لكم ما وراء ذلكم لان حرمة
العمة والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة النص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها حرمة الجمع
بين المحارم فلم يدخل عمة المرأة وخالتها في احل لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد لمضمون دلالة
النص وعن الثاني ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث بنص يوصيكم الله في اولادكم ممنوع بل خصصتها الآية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

فان الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل الملتين مستفيض ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد رد
الغنا في دعوى تخصيصها بحديث نحن معاشر الانبياء الحديث آخر سيجيء في كلام بحر العلوم حيث قال قالوا
انا بيّنا الصحابة حتى خصّوا عام الكتاب وهو احل لكم ما وراء ذلكم بما لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم عن
ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت
ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصصا
بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصصوا قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث
ولا يتوارث اهل الملتين رواه ابو داود ورواه ابن ماجه مع زيادة وفيه ان الاول ليس حقيقة لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية تخصصا لتلك الآية بقوله صلى الله عليه
وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة
لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية
العموم حتى سألت الميراث قلت لعلها فهمها بالقياس اولاده صلى الله عليه وسلم على اولاد الامة تستره وتخليه
! جهارا معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم انما كان لانه كان قطعيا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من
المتواترات انتهى تحقيق ان دعوى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي آخر تقول القطعي اليه وان ما
نقل من ادلة النافين من ان العام من الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فكيف يسقط حكمه والى نسخه ولو في
البعض انتهى تام لا غبار عليه ولا يتضمن دعوى ظنية العام لانها تخالف الوضع واللغة وقد ثبتت قطعيته بدلائل
واضحة لا يحوم حولها الشك كما مرّ تحقيقها وكذلك ما نقل من ادلتهم ان عمر رضي الله تعالى عنه رد حديث
فاطمة بنت قيس بانه عليه السلام لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت انتهى صحيح
لا يتخلف عنه المدعى لان عدم قبوله اياه اما لاحتمال كذبها وهو بعيد من شأن الصحابة او لاحتمال نقصان ضبطها
وهو المتيقن عند المؤلف وفيه المدعى لان احتمال نقصان الضبط ناش من كونه من اخبار الآحاد فـ

ولو بلغ حد التواتر او الشهرة لحكم بصدور السبيل منهما فان من انباء الاحاد و تحكم لبيان كيف رد هم
قد تعبد لم يعتبر التبليغ دليلا قال من قال ان خبر الواحد العدل يفيد الظن كما في شرح التقرير
مستغني للتفتازاني فالرد فلان يصح ان يقال انه يجوز خبر الواحد وما استدل به النافون كحديث
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه من الموضوعات والحاكم
المرسل بخبر الواحد الدافع لا يكفي للتثبيت المدعى اذا ثبت بسند صحيح و تظافرت الوجوه و صحيحت

بہرحال جو کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ ہر عام ظنی نہیں ہوتا بلکہ وہ عام جس کی اگر تخصیص ہو چکی ہے وہ
ظنی ہوتا ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے تو ہر عام کی تو یہی ہمارا مدعا ثابت ہے اس لئے کہ یہ
عام ہمیں گفتگو ہے پہلے اگرچہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پا چکا ہے ورنہ یہ امر
اجماعی ہے کہ جب ایک دفعہ کوئی عام مخصوص ہو جاتا ہے تو بالاتفاق ظنی الدلالہ ہو جاتا ہے اور تخصیص اس کی خبر
واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے الخ اسکا جواب یہ ہے کہ ان الصلوٰۃ کا آیہ کریمہ میں عام ہی نہیں پس احادیث
جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اس کی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہو وے
کیونکہ خاص ہے اور لام العہد اور اس کی واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اس سے صلوٰۃ مفروضہ مذکورہ
سابق ہیں کما مر مفصلاً البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہوں تو نسخ اسکا بعض افراد میں
ہو سکتا ہے لیکن نسخ بعض افراد خاص سے ظنیت اس خاص کی افراد باقیہ میں ثابت نہیں ہوتی پھر علی التسلیم ہم
ہم کہتے ہیں کہ احادیث بجہت تاخر کے مخصص آیہ مذکورہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تاخیر مخصص جائز نہیں اور
یہ کہنا مولف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر ہم نہیں کوئی برہان نہیں ہے سوا اس کی کہ تاخیر مخصص
میں تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اس کا پہلے عبارتیں ہو چکا ہے انتہی بعینہٖ ہی اس لئے کہ عدم
جواز تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہیں منجملہ اس کی لزوم تجہیل ہے اور کہیں پر کلام سابق مولف معیار
میں جواب اسکا نہیں گذرا قال فی مسلم الثبوت و شرحہ لبحر العلوم لا یجوز تاخیر المخصص عندنا خلافا للشافعیۃ
لنا ان العام قبل التخصیص یفید ارادۃ الکل لانہ لفظ مستعمل مجرد عن القرینۃ فیثبت ارادتہ الموضوع
لہ فالتاخیر ای تاخیر المخصص تجہیل للمکلف فانہ یعتقد العموم و یعمل من غیر ان یکون مرادا و ہاکم
و سلم یبیح الشارع خلاف المراد مراد و ہو اغواء لا ہدایۃ و نقض الآمدی بتاخیر الناسخ فانہ
یجوز اتفاقا مع انہ تجہیل المکلف عن البقاء و یجاب بان وجوب العمل الی ان [illegible] الناسخ

فلا تجہیل فان المکلف یعتقد انہ حکم ابدی آبد تو ان لا نسخ بل تجہیل الی ورود الناسخ بخلاف المستقبل فانہ یفید ان العموم غیر مراد من الاصل فلو ورد و العام ید و بہ افاد وجوب اعتقاد ما لیس حکما الہیا و العمل بہ و ہو تجہیل بالجہل المرکب اغواء و اضلال اقول قد یجاب بان الدوام قطعا لیس بالصیغۃ مناک فان الصیغۃ ساکتۃ عن بقاء الحکم فلا تجہیل من الشارع بخلاف الکل فی العام فانہ مدلول اللفظ فالصیغۃ مع اقتران المخصص دل علیہ و ہو غیر مراد فالجہل انما نشاء من انزال ہذا الکلام فلزم التجہیل منہ و ہو مستحیل انتہی مع بعض الاختصار علاوہ یہہ کہ تخصیص عام کتاب کے احاد جمع سفر سے تو جبھی اسپر ہے کہ مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کا مر بس وے تخصیص عام کتاب ساتھہ اسکی بسر آ مہمل اور نے بنیا دہے پہر ایک دلیل اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے واسطی ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جسوقت امرا نمازون کو فوت کرینگے اور تاخیر کرینگے انہون نے عرض کیا آپ مجہکو کیا امر فرماتے ہین فرمایا تو نماز وقت مین ادا کیجو کما فی مسلم پس اس حدیث سی معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت مین ادا کرنا واجب ہے اسکے جواب مین جو مؤلف معیار کہتا ہے اس حدیث مین وہی جواب ہی جو آیہ مذکورہ مین ہے انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ آیہ کریمہ کے جواب مین جو مؤلف معیار نے غلطیان کی ہین وہی غلطیان اس حدیث کی جواب مین ہین پس جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی ثابت ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہی کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر اولی قرار یہہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت مین قاعدہ اہل اصول کا یہہ ہے کہ دونو کو ساقط کر دیتی ہین پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہماری جو اصلی حجیت آیہ کریمہ سالم رہگئی بغیر معارض کے انتہی ماحصلہ راقم الحروف کہتا ہی جب کہ درمیان دو آیتوں یا دو حدیثوں کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اسکی دو حال ہین یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہی یا نہین اگر معلوم ہی تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہین تو بوجوہ ترجیح سی بقدر امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگی اور اگر ترجیح بھی نہ دی سکین گے تو بقدر امکان بلا تعسف دونو کو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بھی نہو سکین تو دونو کو ساقط کر دینگی قال فی مسلم الثبوت و حکمہ ای التعارض النسخ ان علم التقدم و الا فالترجیح ان امکن و الا فالجمع بقدر الامکان

وان لم یکن ثمت تعارض فلا نسخ وبه اندفع ما فی التوضیح والتلویح وغیرہ مین کتب الاصول پس معنی کلام صاحب
تنویر کے یہہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہین بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی تاویل
صحیحہ سے جو جمع حقیقی کے ذکر کی اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی مثبت اس مدعا
کے نقل کین پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نہین اب ہم تنزلاً
کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کی اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنی نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علی الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ
کیا جاوی اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونو مین ساتھ عمل
احدہما کے علی الآخر بالتعیین مشکل ہی پس باقی رہا مگر یہہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوی پس بحث آیات کی بلا معارض سالم رہجاتنگی اور یہہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہے کہ اہل
اصول حدیثین متعارضین کو ابتداءً ساقط کر دیتی ہین پس اس محل مین انکے ساقط کر دینے پر مولف
معیار اگر انکے مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سی تسلیم نکرتا تو مضائقہ نہ تھا اور جواب باصواب
اسکا دیا جاتا اور یہہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ یہہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہے
کیونکر لایق اصغا و قبول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سی معلوم ہو چکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور
جمع بین المتعارضین نہو سکی تو پہر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلاً نہین ہے
اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوت ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سی واضح ہوئی تو مخفی
نرہا ہوگا یہہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہی اصلی کہ یہہ مذہب مبرہن ہی ساتھ
دلایل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہی تو اوسکے اختیار کرنی
مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ تشکیکات کو راہ صورتین جاری ہوگی جبکہ
طرفین کا مذہب مدلل بالدلائل ہو حال آنکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوے بلا دلیل ہی انتہی پھر یہہ جو مولف
معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہہ دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پس جواب اسکی تین ہین اول
یہہ کہ اگر اس حدیث ابن مسعودؓ کو تم سب احادیث جمع پر جو چند صحابی سی منقول ہین غالب ٹھہراؤ کہو

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکھا وہ درست نہین تو تمپر یہہ پہاڑ مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر والعصر
کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہی وہی جواب ہمارا جمع سفر
مین ہے انتہے مختصرا راقم الحروف کہتا ہی کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کے فی الجملہ کلام سابق مین ہو چکی
ہے لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرر کہا جاتا ہی کہ جمع عرفات دن کے وقت مین درمیان
مجمع صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرور بین الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہوگی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب مین تھے اور بسبب تاریکی شب کے محسوس اور مشاہد سب کے نتھے لہذا ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ سب
صحابہ کو معلوم ہے بحاجت ذکر نہین اور وہ جو تمنے کہا کہ جمع سفر بین الصحابۃ مشہور تھی اسلئے اسکا
ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہہ ہی کہ جمع سفر جسکو تم جو وہ صحابی سے منقول کہتی ہو اولا اسمین یہہ ہے
کما عرفت جمع سفر ان صحابہ سی منقول ہین ہمکو بھی تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا انسی منقول نہین
ہے پس نقل کرنے جو وہ صحابی سے تمکو کیا نفع ہے وقد مر تفصیلہ اور ثانیا یہہ کہ جمع سفر بین الصحابۃ
اصلا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد
بن ابی وقاص اور بعض اور سوا انکے من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین
اسکا انکار کس طرح کرتے اور یہہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہی ابن رشد نے کتاب دلائل الاحکام
مین قال العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود ولعلہ روی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولہذا اکتفی عن
ذکر الظہر والعصر فلا بد من التقدیر فیہما وترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی
مجمع عظیم فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض
الاصحاب انتہی وہکذا فی فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سی دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہہ ہی کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعود سی بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتی ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سی سمجھی گئی اوسپر جواز جمع

سفر کرتے جنکو متفرق احادیث مذکورہ سے ظاہر ہوتی ہے تجمیع وہی انتہی کلام مخبرہ یہ ہو او دا اسلئے کہ حدیث ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ میں بالتصریح یہہ امر مذکور ہی کہ میں نے رسول اللہ صلعم کو کبھی نماز سوا وقت
متعاد کے پڑھتے نہیں دیکھا مگر مزدلفہ میں پس ہوا ثابت اس کلام کا اصلی بیان ایسی امر کے جو کہ ہر نماز
کا پڑھنا سوا مستثنیٰ کے وقت مختار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں مسنون ہے اسکا اتباع چاہیے
اور سوا اسکے اور طرح پر پڑھنا کہ منجملہ اسکے جمع سفر ہی خلاف سنت ہی پس جمع سفر اس کلام میں صراحۃً
بعبارۃ النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما زعم قال فی التلویح ان الحکم المستفاد من النظم اما ان یکون ثابتا
بنفس النظم اولا والاول ان کان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة انتهى اور ثانیا ہم نے تسلیم کیا کہ عدم جواز
جمع سفر کا اس حدیث سے بطور مفہوم مفہوم ہے لیکن ہم حنفیہ نے نہیں کہا کہ مفہوم مطلقاً ہمارے یہاں
معتبر نہیں البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہیں کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہیں اور
دلالۃ النص نام ہے اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم ہے
نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب
الخ قال تلمیذہ فی التلویح وفحوى الخطاب ای معناه وتسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ
المنطوق في حکم المسکوت موافق لمدلوله في حکم المنطوق اثباتا ونفيا وقيد به مفهوم المخالفة انتهى و
کذا في سائر کتب الاصول وقال شیخ الاسلام العینی قال النووی قد احتجت الحنفية بقول ابن مسعود
رضی اللہ تعالی عنہ ما رأيت الخ على منع الجمع بين الصلوتين في السفر والجواب انه مفهوم وهم لا
يقولون به قلت لا نسلم ذلك على اطلاقه وانما لا نقول بالمفهوم المخالف وما ورد في الاحاديث من
الجمع بين الصلوتين في السفر فمعناه الجمع بينهما فعلا لا وقتا انتهى اور وجہ جواب ثالث میں
کہا ہی جسکا مضمون یہ ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ
سے نفی روایت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور میں نے مسند ابی یعلی میں
طریق ابی القیس سے دیکھا ہی کہ فرمایا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے کہ تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم جمع کرتے بیچ سفر میں پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی میں ہے اوپر حالت جلدی کے
بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اوترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہے
انتہی پس جواب یہہ ہی کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو ہی نہیں سکتی

کہ جمع بین الحدیثین کے حاجت پڑی ثانیاً یہہ کہ جمع بین الحدیثین اسطور پر کہ حدیث ابی یعلی کو حالت
جلدی سیر پر اور حدیث بخاری کو حالت نزول منزل پر محمول کرنا کیا ضرور ہی اگر جمع بین الحدیثین
کیا جاوے تو ممکن ہی کہ باینطور کرو کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہے جمع سفر پر محمول ہو اوپر جمع صوری کے
اور حدیث بخاری سی نفی ہو جمع حقیقی کی اور ثالثاً یہہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مؤلف معیار کے
نے تصحیح کسی محدث کے کیونکر اثبات دی اور وہ جو کہا ہی کہ حدیث اِنَّمَا التفریطُ علیٰ مَن لم یُصَلِّ الصلوٰۃَ
صفحہ ۱۱۳ میں ہی
حتّٰی یجیَٔ وقتُ صلوٰۃِ اُخریٰ محمول ہی اُس شخص پر جو بلا عذر نماز میں تاخیر کرے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
کلمہ مَن کا عام ہی اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کس طرح صحیح و مقبول ہو اور احادیث مذکورہ
جمع سفر مخصص بن نہین سکتی اسلئی کہ افادہ تخصیص موقوف ہی اسپر کہ مراد احادیث مذکورہ سی جمع حقیقی
ہو و قد نفیناہ من قبلُ بادلّۃٍ واضحۃٍ و حُجَجٍ ساطعۃٍ اور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ احادیث مذکورہ جمع سفر
اس حدیث سی مقدم ہین یا موخر اگر مقدم ہین تو حدیث مذکور سی منسوخ ہونگے علیٰ تقدیر المعارضۃ اور
اگر موخر ہین تو مخصص اوسکی نہین ہو سکتی اسواسطیکہ تاخیر مخصص جائز نہین کما مرّ بہ لیلٍ و ہذا آخر ما اردنا
ایرادہ فی الجواب واللہ سبحانہٗ اعلم بالصواب والیہ سبحانہٗ المرجعُ والمآبُ فی کلِ فصلٍ و بابٍ و صلی
اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین برحمتہ و ہو ارحم الراحمین

خاتمۃ الطبع الحمد للہ والمنہ کہ کتاب **انتصار الحق** مؤلفہ فاضل اجل عالم اکمل مولوی **محمد ارشاد حسین**
صاحب کی جواب مین **معیار الحق** مؤلفہ مولوی نذیر حسین صاحب غیر مقلد کی ۹ محرم الحرام سنہ ۱۲۹۶ ہجریہ مین تصحیح
اضعف العباد **محمد احسن صدیقی** کے **مطبع صدیقی** بریلی مین حلیہ طبع سی آراستہ ہوئی اسکی تصحیح مین حتی الوسع
کوئی دقیقہ باقی نہین چھوڑا گیا حاشیہ پر عبارت معیار الحق کی ہی اور متن مین اُسکا جواب ہے اور یہہ التزام کیا گیا ہی
کہ عبارت معیار ہر صفحہ پر اسیقدر ہو جسقدر کا جواب متن مین مذکور ہی اسلئے بعض جا متن کو چھوٹا کرنا پڑا ہی کہ عبارت معیار
کی حاشیہ معمولی مین نہین آسکتی تھی اور اگر اسپر بھی گنجایش نہوئی تو صرف ایک جگہہ ایسا بھی کیا گیا ہی کہ ایک صفحہ
کامل عبارت معیار کا لکھدیا گیا ہی کہ مطابقت متن اور حاشیہ کی ہاتھ سی نجاوے اور جس جگہہ کہ عبارت معیار متن کی صفحہ
سی متجاوز ہو گئی ہی وہان متن مین نشان کردیا گیا ہی کہ یہہ قول مؤلف کا فلان صفحہ کے حاشیہ مین مرقوم ہی اور
بعض جا عبارت معیار منقول عنہ مین سفیدی چھوٹی ہوئی تھی وہان منقول مین بھی سفیدی چھوڑ دیگئی ہی اور
دوسری کتاب بہم نہین پونہچی کہ اسمین سی دیکھکر لکھدیا جاتا غرضکہ حتی الوسع بہت کوشش او رصحت سی اسکو طبع کیا
ہی اگر باوجود اسکی ناظرین کسی جا غلطی دریافت کرین تو براہ عنایت معاف فرمائین رع العذر عند کرام الناس مقبول ۴۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

بر لبیبین حق اندیش و فہیمین صدق کیش ارباب کمال اور اصحاب فہم رسا پر مخفی نرہے کہ اس زمانے میں فرقۂ وہابیہ ایسا شیوع پایا ہے بظاہر مثل قوم
اہل سنت کے ہیں کلمہ گو ہیں مگر دائم مسلمانوں میں فتنہ انگیزی کرتے ہیں اور منشاء اس کا بری عقائد کا یہ ہو کہ اس فرقہ کی تالیفات بہت سی جن میں مذہب
تالیف کر کے شہر بشہر اور قریہ بقریہ ایسی مشہور کر دی ہیں کہ مضامین اصل عقائد اہل سنت سے منحرف ہو گئے اور تقلید گمراہی میں ان کے بہت سے
مریدوں میں نذیر حسین دہلوی کی ہو کہ یہ بزرگ اس زمانہ میں سرگروہ اس فرقے کے ہیں اسلام اور عقیدہ تقلید کی عظمت ان میں عقائد دینیہ بہت سے
انکی تالیفات سے برہم اور مختل ہو گئے ہیں اور سفہا اکثر عوام بسبب ان کی مولفات کے گمراہ ہو گئے اور صراط مستقیم سے جا پڑے
چونکہ بیانات اور مسلمین و رد اعتساف کر اظہار حق اور دفع فتن و رفع مفاسد کے واجب ہے اور اعانت اہل اسلام کی ... براہ
دین ہر وارث مومنین کو مناسب ہے اسلئے جناب مستطاب معلی القاب کان ملاذ و دربار حق کی نصرت کا حامی شریعت و ناصر ملت
جمیع اقبال ... سپہر شوکت سکندری مالک رقاب ... دستگیر ... عالم ... خدم ... خورشید ...
... علما و صلحا دستگیر فقرا و چارہ ساز غربا منظور نظر ... حاجی حرمین شریفین
نواب کلب علیخان بہادر فرزند دلپذیر دولت انگلیشیہ لازالت شموس فیضانہ علی الخلق بازغۃ و دامت انوار سخاوتہ و جودہ
الرعیۃ ... ہمت کریمانہ اپنی اصلاح عقائد خلق کے جو ... دفع مفاسد و رفع فتن کی طرف صرف فرمایا اور
انواع مساعدت اور گوناگوں اعانت سے اس کتاب قلیل الحجم کثیر النفع کو حسب ... ترتیب و تالیف پا کر چھپوایا تا گروہ اہل
اسلام و متبعان شریعت خیر الانام اسکے دیکھنے سے نفع تمام اٹھائیں اور اپنے عقائد کو تزلزل اور گمراہی سے بچائیں اور جن لوگوں کے
عقائد انکی ... سے متزلزل ہو گئے ہوں وہ اس کتاب کو دیکھکر تجدید ایمان کریں اور توبہ کرکے جادۂ مستقیم اور صراط
قویم پر آ جائیں اور بندگان نواب صاحب دام اقبالہ کے اس احسان عظیم کو کبھی دل سے فراموش نکریں اس کتاب کی طبع سے کتنا بڑا
احسان کل طائفہ اہل اسلام پر فرمایا ہے چاہیے کہ مادام الحیوۃ شکرگذار اس عطیۂ کبریٰ کے ہو کر دائم افزائش اقبال و ترقی
دولت اس سرکار ابد قرار کی جان و دل سے دعا کریں رحم اللہ عنا و عن جمیع المسلمین و نفعنا و ایاہم بمتابعۃ السنۃ السنیۃ
... الشریعۃ ... علیہ علی جمیع الانبیاء و آلہ و صحبہ البررۃ الاتقیاء من الصلوۃ ازکاہا ومن السلام اکملہا بلا غایۃ ولا انتہاء

غلط نامہ نسخہ انتصار الحق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۶	تخز عبل	تخزعبل	۴	۱۰	رالبط	ربط
۳	۱۴	اگر تحریر	اگر بہ تحریر	۴	۱۰	اخافت	اضافت
۴	۱	بستلزم	تستلزم	،،	۱۸	عدول	عدول

١

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
١٠	١٩	عینا	علینا
١١	٢	مخصلین	محصلین
١٣	١	کوجواوپر	کواوپر
٢٥	٥	فعجیبۃ	فعجیب
٢٦	١٤	خیر	خبر
٢٧	١٥	نقایالعطی	نقاۃالعلی القاری
"	١٧	اخافۃ	اخاف
٣٣	٤	من وجہیر	من وجہ
"	١٠	مائرۃ	مائۃ
"	١٩	لستبین	تعیین
٣٤	١	متکلفین	متکلفین
٣٥	٦	آخیر	آخر
"	١٨	المثبت	فالمثبت
٣٧	٤	آخر	آخر
٣٩	١	ہین	ہین
٤٠	١٠	اوررسولہ	او رسولہ
٤٣	١٧	الجبرۃ	الجبرۃ
٤٦	٦	سیجر	سیجز
"	٩	وبالہ	وبانہ
"	١١	سال	سال
٥٠	٤	مین کیاکرتی ہی توجسطرح	مین جسطرح
٥١	١٧	جوازبہ کرامت	جوازبلاکراہت
٦٠	١٥	خرواره	خرواری
٦٥	٢٠	ولاقولی	ولاقول
٥	٢١	لفعل	کفعل
٧٠	٦	تبرات	معتبرات
٧٦	١٥	لاقولی	لاقول
٧٧	١٢	منافی	منافی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٧٨	٢٣	اختلفوابنہا	اختلفوافیہا
٨٠	٨	دیے	دییے
٨٢	١٥	گر	اگر
٨٣	١١	یس کرتاہی	بس کرتاہی
٨٤	٨	پونہچیگا	پہنچیگا
"	٢٣	تعلیمہ	لعلمہ
٨٦	٥	اکا	اونکا
٨٧	١٤	کہاہی	لیاہی
٩٣	١٢	کسطرح ہوگا	کسطرح صحیح ہوگا
٩٧	٤	کسیکو	اگرکسیکو
١٠١	٢٢	ہین	ہی
١٠٢	١٤	غیر	بغیر
١٠٣	٢٠	بحسب حقیقت	بحسب حقیقت کے
١٣٠	٦	وکذارجح	ولذارجح
١٣٦	١٨	لاتعلمون	لاتعلمون انتہی
١٤٣	٥	الحلوائی	الحلوانی
١٤٤	٩	بحث	بحث
١٥٢	١٦	یقیلد	یقلد
١٥٤	٤	بل یقلد	وبل یقلد
"	"	غیرہ	غیرہ
١٦٦	١	ذکرالفتاوی	ذکرفی الفتاوی
"	١٠	مرد	مراد
١٦٧	٢٣	من الراویۃ	من الروایۃ
١٧١	١٣	یادر	یاد
١٧٥	١٩	حق مطلق	نہ ہیچ حق مطلق
١٧٧	١٥	تلفظ	تلفظ
١٧٨	٢٣	تواتر	تواتر کو
١٨٢	١٥	[illegible]	سیوی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۴	۱	ینقض	ینقص	۲۴۹	۸	بتفصیل بیان	بتفصیل تشریح بیان
"	۵	النقش والقولان	النقش القولان	۲۶۱	۲۰	الام	الامام
"	۹	قول الام	قول امام	۲۶۲	۱۳	والمسارف	والمطارف
"	۲۳	اور	اور دارقطنی	۲۷۱	۸	مسند	سند
۱۸۸	۵	ببعض	بنقض	"	"	واحدی	واقدی
۱۹۰	۱۲	الطائا	الطلبا	۲۷۳	۱	عدالتہؓ	عدالتہ
۱۹۹	۲۳	عوم	عوام	۲۷۳	۲	من تحتفہ	من تحتفۃ
۲۰۳	۲۴	تابالصحابۃ	بالصحابۃ	"	۸	بہی	بہی
۲۰۴	۱۰	معلق	متعلق	۲۷۵	۷	طریق	طرق
۲۰۵	۱۱	اگر یہہ	یعنے اگر یہہ	۲۷۶	۴	یا یعنے	بات یعنے
۲۰۹	۱	یا بواسطہ	بالواسطہ	۲۷۷	۲۱	اور دو جرم	اور جرح
"	"	مثبت	نثبت	۲۸۳	۲	الخبیثؒ	الخبیث
۲۰۹	۱۶	انتہے	انتہی انتہی	۲۸۶	۱۳	زاخل	داخل
۲۱۰	۱۶	ولکن	ولکنی	۲۸۷	۱۰	تقربہ	قصبربہ
۲۱۴	۱	عبدالبر	ابن عبدالبر	۲۹۱	۲۲	دو کبیرونکی	ایک کبیرکی
۲۱۶	۵	بالغزو بمجاہدۃ	بالغزو ومجاہدۃ	۲۹۳	۱۲	بین	انثین
۲۱۸	۱۷	انکو مؤلف تنویر نے	انکو مؤلف مختار نے	"	۱۳	در	اور
۲۲۰	۹	وجود وسنیت	وجوب وسنیت	۳۰۳	۱۹	الولواجیہ	الولوالجیہ
۲۲۲	۱۱	قواعد	قواعدہ	۳۱۰	۹	بیرون مسجد	بیرون داخل مسجد
۲۲۳	۱۸	ندہب	مذاہب	"	۱۳	ضوز	ضوور
"	۱۹	فعل بجزدمی اجزا	فعل ذی اجزا	۳۱۲	۱۹	تقید	تنقید
۲۲۴	۲۳	درالمختار	درمختار	۳۱۴	۱۸	روایات	رواۃ
۲۲۹	۱۱	یالاولی	بالاولی	۳۱۸	۱۶	انّ	آن
۲۳۰	۱۶	اخذ العامیؒ	اخذ العامیؒ	۳۲۱	۱۹	تاخیر	تاخر
۲۳۵	۲	سے المتفق	نے المتفق	۳۲۳	۱۸	کثیرہ کو	کثیرہ صحابہ کو
۲۳۶	۱	محل	محمل	۳۲۴	۲۳	خیر	خبر
۲۴۲	۱۷	من الشافعے	من الشافعی	۳۲۵	۱۸	منیث	متب
۲۴۷	۱۸	تقلید	یقلید	۳۲۶	۱	منیث	متب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۲۷	۲۲	مکت	مکث
۳۲۸	[illegible]	وو جمع	وہ جمع
۳۲۹	[illegible]	البرںکر	البردبکر
؍؍	۱۰	[illegible]قت	بہ علی ان بقت
۳۳۲	۱۳	[illegible]یحضر	ان یحضر
؍؍	۱۹	لنساے	نسائی
۳۳۴	۲	اورنہ	ورنہ
؍؍	۱۴	کذا	لذا
۳۳۵	۱۳	روایت	رواۃ
۳۳۶	۵	درمیانیں ما فتاب	درمیان آفتاب
۳۳۷	۴	دخل	مدخل
۳۳۸	۲۰	الادلیل	لادلیل
۳۴۲	۱۴	شغرۃ	شفرۃ
؍؍	۲۳	عمر	عمرو
۳۴۳	۴	اوسکے	اونہیں سکے
۳۴۷	۴	کہ	تکہ
۳۴۸	۱۰	کہ اسکا	اسلیے کہ اسکا
؍؍	۱۹	بروایات	رواۃ
۳۵۰	۸	منالزوال	من الزوال
۳۵۱	۵	اوریشبہ بہ	اور یہ شبہ بہ
؍؍	۱۱	داربہ	وارد
۳۵۲	۱۴	تسین	متعین
[illegible]	۲۲	[illegible]حدہ	علیحدہ علیحدہ
۳۵۵	۱۰	باقوام	واقامتک قدر
؍؍	۱۱	لقسار	لقنفاز
؍؍	۱۶	شہاو	شہاز
؍؍	۶۶	انشا	انشا
۳۵۹	۱۴	ایراد ا	ایراد

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۶۰	۱۴	متصف	منتصف
۳۶۸	۸	جریہ	جو دہ بہ
؍؍	۱۳	ورای	وری
۳۷۱	۱۷	کیا ہی اور ترجیح	کیا ہی اور مسدیر التشیر
۳۷۲	۱۱	فتول	نقول
۳۷۳	۱۸	یفصلے	فصلے
؍؍	۲۰	طرف	طرق
؍؍	۲۱	دلالت کرتا ہی	دلالت سے
۳۷۹	۵	تقدمتے	یقدمتے
۳۸۲	۱۰	الطرلق	الطرق
؍؍	۱۴	جائزلہ	جائوابہ
۳۸۳	۲۰	بہی	یہی
؍؍	۲۱	فاق	فان
۳۸۴	۲۱	صورت	صورۃ
۳۸۹	۵	اوس سکے	او سکے
۳۹۰	۳	فعلے	نطلے
؍؍	۱۹	مرتال	وقال
۳۹۴	۳	التسیر	التسیر
۴۰۶	۶	مرجوعا	مرجوحا
۴۰۷	۳	دلالۃ	دلالتہ
؍؍	۷	وشیہ	وشید
؍؍	۲۲	والظن الظن	والظن
۴۰۸	۲	وغد	وعد
؍؍	۱۱	یوجب	لوجب
۴۱۰	۱۳	تتی	حتی
؍؍	۱۹	مواترات	متواترات
۴۱۱	۱۳	سابق ہی	سابق ہی
+	+	+	+

۴